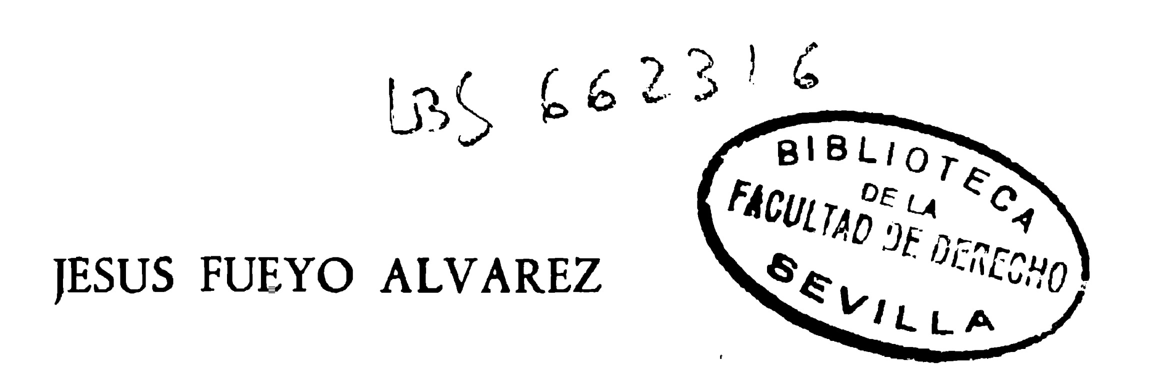
Jesús FUEYO

LA MENTALIDAD MODERNA



* IDEOLOGIAS CONTEMPORANEAS

LA MENTALIDAD MODERNA



JESUS FUEYO ALVAREZ

LA MENTALIDAD MODERNA



INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS
MADRID 1967

COLECCION

IDEOLOGIAS CONTEMPORANEAS

A CARGO DE

JESUS FUEYO ALVAREZ

Depósito Legal: M. 18.299-1967

S. A. E. Gráficas Espejo - Tomás Bretón, 51 - Madrid-7-1967

"La cuestión de por qué la libertad empezó por ser concebida en esta forma abstracta, debe resolverse diciendo que cuando la razón se aprehende a sí misma, lo primero que aprehende es la forma inmediata, esto es, la forma de abstracción."

(HEGEL)

"La abstracción del Estado como tal es propia de los tiempos modernos, porque la abstracción de la vida privada pertenece tan sólo a los tiempos modernos. La abstracción del Estado político es un producto moderno."

(MARX)

"Posiblemente los historiadores del futuro podrán dejar sentado el que con la segunda guerra mundial no sólo la historia de Europa en cuanto que historia universal llega a su conclusión, sino que también toca a su fin la forma de cultura que comenzara en Grecia hace más de dos mil quinientos años y que ha vivido hasta nuestros días."

(FRANCO LOMBARDI, *Nàscita del mondo moderno*, 1961.)

PROLOGO

Se recogen en este volumen una serie de trabajos —alguno inédito y todos reelaborados en algún detalle—, en los que, desde ángulos y enfoques distintos, la esencial preocupación temática ha sido tratar de comprender de dónde viene la peculiar actitud política del hombre moderno, *la cual se plasma y expresa no sólo como pensamiento y como orden, sino también como resistencia, crisis y revolución. Mirando al pasado, pudieran presentarse estos estudios como un intento de recapitular la génesis intelectual del Estado moderno y de su específica legitimidad; como un intento de explorar la conciencia humanista del hombre moderno que se resuelve y pugna con ese Estado, le da su razón y lo socava con su revolución. Es la dialéctica misma del orden político moderno. Pero mirando desde el presente y en devenir, la autocrítica más leve me hace ver ahora que la aquí llamada* Modernidad *es quizá bien poco «moderna»; objeción grave que, ya que no solventarse, pudiera paliarse en algo por estas líneas a guisa de prólogo.*

En estricta síntesis cabría decir que estos trabajos fueron devanándose uno sobre otro en torno a la preocupación del autor por llegar al transfondo espiritual y a la dinámica real por los que emerge el Estado moderno

como una realidad nueva, *con la que hace crisis definitiva la hoy llamada* sociedad tradicional. *El método, si lo hay, consiste en aproximar las contraposiciones y divergencias entre los dos «mundos históricos» para llegar a ver el sistema moderno de poder y de libertad en «status nascendi», cuando todavía sus potencialidades y estructuras están meramente incoadas o son meros gérmenes mentales, pero portadores de una energía irresistible que les garantizaba el señorío sobre el futuro. Por tal modo, desvelando las ideas y las formas en su génesis —en su genealogía, este es un término del que he abusado—, parece más asequible el entender su rumbo y su sino cuando ya en la plenitud del Estado, en cuanto que sustantividad política, se articulen las tensiones ideológicas, las soluciones institucionales y los procesos revolucionarios peculiares del mundo moderno. Pero para atender a tal método lo esencial es que, a poco que se profundice en el asunto, se cae en cuenta de que la* autonomía *de la política —que con la exégesis de la obra de Maquiavelo pasa por ser su verdadera impronta moderna— es mucho más traslaticia que espontánea; quiere decirse que la política moderna —y en el centro de ella el Estado— se configura en sus estilos, estructuras y fines, por fuerza de la proyección sobre ella de una convulsión de ideas y de una repercusión de fenómenos que están, a primera vista, allende por completo del ámbito de lo estrictamente político. Lo cual entraña la necesidad o por lo menos la conveniencia de descender —o ascender— a esos otros planos de la realidad y del saber, si queremos dar con los motivos últimos de la conciencia política moderna, de sus formatos institucionales, de su dinámica real y de las crisis en secuela de la época.*

Y a esta última alusión podría anudarse el explicar cómo la de día en día más fatal lejanía de la Modernidad la hace, ello no obstante, críticamente actual. Pues hoy vivimos una época de dislocación y superación de todas las formas sucedáneas de la sociedad tradicional; *de todas, de las «reaccionarias» y de las «progresistas», y la hondura de esa crisis pone, sin más, de manifiesto que la* metamorfosis de la política *es, y al igual que en el orto de la mentalidad política moderna, constitutivamente metapolítica. Ultimamente, un pensador que ha superado la escolástica marxista, pero en el que ha dejado huella radical el pensamiento de Marx —con el que, desde luego, pero no sólo con él, hace crisis la Modernidad, Henri Lefebvre—, especula sobre una* metafilosofía *tomando por base la crisis de las filosofías y de la filosofía: «Para cada dogmatismo y para todo dogmático, si hay crisis, es la de los otros. O en último término, se trata de una crisis fecunda que va a permitir a su filosofía y a la filosofía en general el progresar, ponerse al día, alcanzar el nivel de tal descubrimiento científico o de tal novedad técnica. El dogmático parte siempre de una definición de la filosofía sentada y propuesta por* su *filosofía. Se cree dueño de un precioso tesoro: el concepto mismo de filosofía. Ahora bien, no lo tiene. El concepto aquí, como en todo, no se alcanza más que comparando los elementos de un conjunto y los términos de una multiplicidad. La abstracción conceptual se refiere a una historia concreta, a una confrontación efectiva»* (1). *Esta necesidad de la filosofía de trascenderse a sí misma para recuperarse e integrarse al nivel del tiempo —¡si es que se puede!— es la misma que recae sobre la política,*

(1) «Metaphilosophie», París, 1965, p. 51.

obligada si quiere ser actual a ser «más que política»; esto es, a rebasar la mentalidad y las formas acuñadas en la atmósfera mental de la Modernidad, cobrando conciencia angustiosa de que se trata de una estructura histórica concreta que ha fenecido, aunque —y esto es lo que pone la venda sobre la luz del espíritu— sus soberbias categorías conceptuales reinen impávidas, de espaldas a la realidad de los días, por las sabidurías académicas. Y tampoco es seguro que esa empresa pueda lograrse. La inseguridad, la «duda metódica», es —otra voz— por nuestros días, rigor mental, pues ¡tal es precisamente el signo de la época! Y ¿cómo no habría de serlo de la política y de su saber, cuando ponen en juego la suerte de la humanidad?

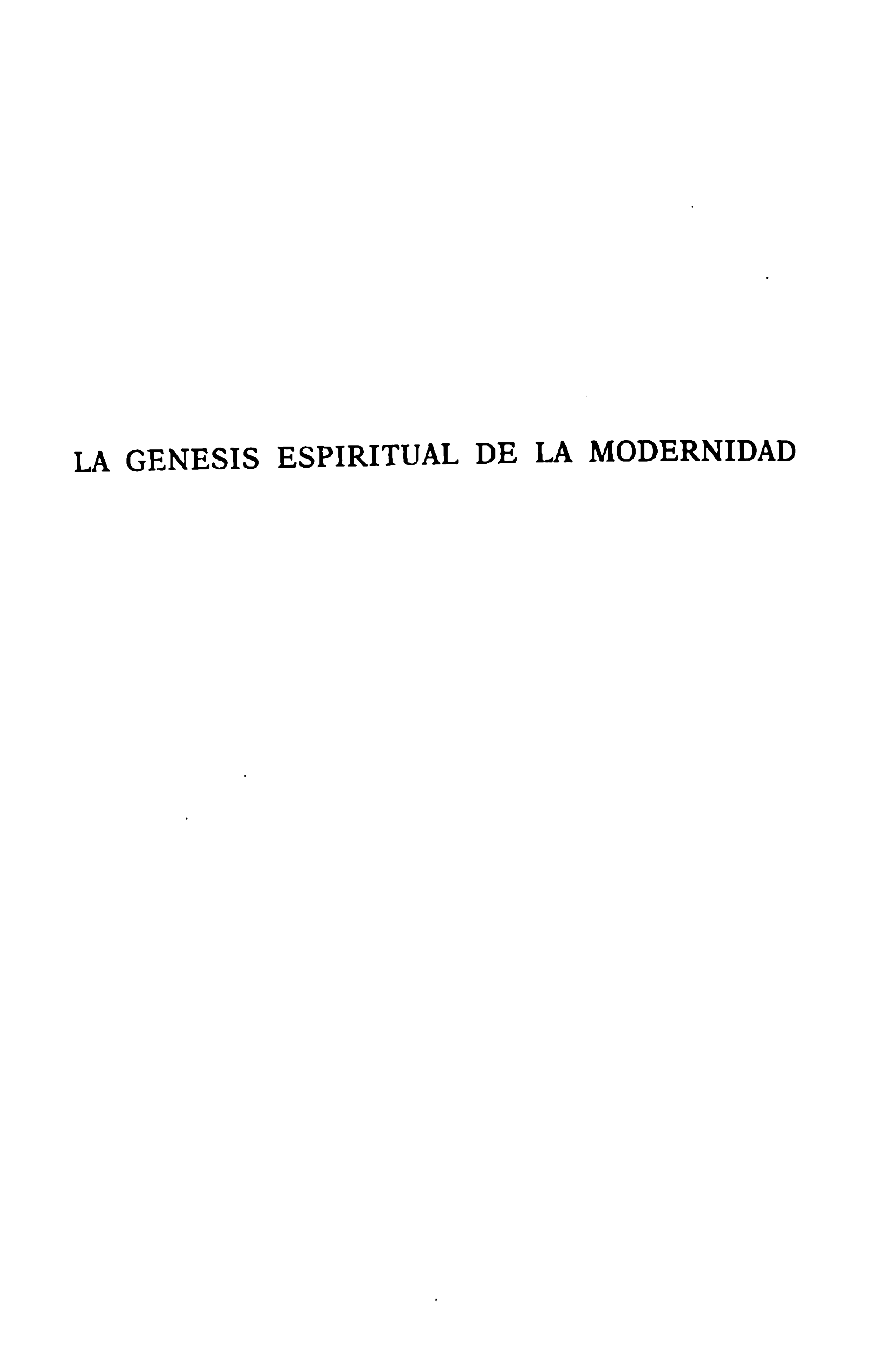
Al recopilar estos escorzos de investigación sobre la contextura mental del hombre moderno y su proyección como razón política institucional y crítica, he caído en cuenta de la actualidad inevitable del tema de la Modernidad por la profusión de literatura que últimamente ha caído sobre él. El mismo Lefebvre, ya citado, ha titulado «Introduction a la Modernité» *(París, 1962) un repertorio de lúcidos ensayos ordenados sobre la exigencia de una «teoría de la Modernidad»; —«Aspekte der Modernität» (Gotinga, 1965)— es el título con el que se recoge un serial de conferencias de muy agudo interés, leídas en un curso «ad hoc» por eminencias tan calificadas como Adorno, Gadamer, Gehlen, etc. Y para los temas que aquí se exploran hubieran sido merecedores de detenido estudio y referencia las obras de Hennis,* «Politik und praktische Philosophie» *(Neuwied am Rhein-Berlín, 1963), y Blumenberg,* «Die Legitimität der Neuzeit» *(Frankfurt, a. m. 1966), pero articular la exégesis de sus posiciones en*

los trabajos aquí recopilados hubiera sido ardua labor, de modo en que dejo la confrontación «Deo volente», para ulteriores empeños. La mención, sin embargo, me parece obligada en pro del interés de los estudiosos de estos lejanos temas actuales.

J. F.

Madrid, julio 1967.

I



LA GENESIS ESPIRITUAL DE LA MODERNIDAD

I

Los orígenes antiguos de la conciencia moderna

«La conciencia —con sus dos caras, la que mira al mundo y la que mira al interior del hombre— hallábase en la Edad Media como recubierta por un velo, viviendo en un sueño, o en estado de media vela. Y el velo estaba tejido de fe, torpeza infantil e ilusión; vistos a través de él, el Mundo y la Historia adquirían maravillosos colores; mas el hombre no se reconocía sino como raza, pueblo partido, corporación, familia, etc., esto es, en una forma u otra de lo universal. Es en Italia donde el viento levanta por vez primera este velo. El Estado y las cosas todas de este mundo comienzan a ser materia de examen *objetivo;* comienzan, igualmente, a ser tratadas de manera *objetiva.* Mas, a la vez, y en toda su pujanza, surge lo *subjetivo;* el hombre se transforma en individuo *espiritual,* reconociéndose como tal.» Las últimas líneas de este texto famoso de Jacobo Burckhardt (1) han sido citadas una y otra vez como fórmula magna para dar expresión al tipo de *mentalidad* sobre la que el mundo

(1) «La cultura del Renacimiento en Italia», t. e. J. A. Rubio, Escelicer, Madrid, 1941, pág. 87.

moderno se ha constituido. Releídas hoy, cuando desde 1859, en que apareció «*Kultur der Renaissance in Italien*», han transcurrido casi cien años de especulación erudita en torno y sobre el eje del concepto de *Renacimiento* como fabulosa obertura del mundo moderno, parece increíble que conserven aún para la investigación contemporánea el valor cuando menos de un punto de partida necesario. Naturalmente el estudio posterior sobre el Renacimiento (2) ha denunciado la mayor parte de las generalizaciones de que el gran historiador suizo se sirvió para perfilar el contorno de la época; ha señalado implacablemente los fenómenos protorrenacentistas

(2) La literatura sobre el tema es prácticamente inagotable. Mencionaré, entre lo más importante, DILTHEY, «Waltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation» (t. II de *Gesammelten Schrisften*, Berlín-Leipzig, 1914; t. e. E. Imaz «Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII», F. C. E., México-Buenos Aires, 2.ª ed., 1947); K. BURDACH, «Reformation, Renaissance, Humanismus», Berlín, 1928; K. BRANDI, «Das Werden der Renaissance», Gotinga, 1908; SCHERILLO, «Il Rinascimento», Hoepli, Milán, 1926; E. CASSIRER, «Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento», t. e. A. Bixio, Emecé, Buenos Aires, 1951; A. DEMPF, «*Sacrum Imperium*», Munich-Berlín, 1929; K. P. HASSE, «Die italianische Renaissance, Ein Grundiss der Geschichte ihrer Kultur», 2.ª ed., Leipzig, 1925; J. HUIZINGA, «El otoño de la Edad Media», t. e. J. Gaos, *Revista de Occidente*, Madrid, 1930; íd., «El problema del Renacimiento», «Renacimiento y Realismo», recogidos en el vol. «El concepto de la Historia y otros ensayos», t. e. W. Roces, F. C. E., México, 1946; F. OLGIATI, «L'anima dell'umanesimo e del Rinascimento», Ed. «Vita e Pensiero», Milán, 1925; G. TOFFANIN, «Historia del humanismo», t. e., B. L. B. Carpineti y L. M. de Cádiz, Nova, Buenos Aires, 1935; R. PFEIFFER, «Humanitas erasmiana», Leipzig, 1931; E. WALSER, «Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance»; Benno Schwabe, Basilea, 1932; HANS HESS, «Die Naturanschauung der Renaissance in Italien», Teubner, Leigzig, 1924; A. VON MARTÍN, «Sociología del Renacimiento», t. e., M. Pedroso, F. C. E., México, 1946; H. RUDIGER, «Wesen und Wandlung des Humanismus», Hoffmann, Hamburgo, 1937; H. HAYD, «The Counter Renaissance», Scribner, Nueva York, 1950; W. PAATZ, «Die Kunst der Renaissance in Italien», Europa Verlag, Zürich, 1953 (esp. pp. 1-34, dedicadas al concepto y las bases culturales del Renacimiento).

de la cultura medieval con intención no disimulada de superar el concepto de Renacimiento como época cultural; ha sacado a la luz figuras de segundo plano de que Burckhardt no tuvo noticia o relegó en su estudio y ha llegado, incluso, a erigir lo renacentista en una categoría general del desarrollo histórico, una actitud ante el mundo y la vida que la cultura en cuanto «espíritu objetivado» adopta en una fase determinada de su progreso.

La génesis espiritual de la Modernidad viene decidida por un giro radical en el talante del hombre y en las estructuras de la sociedad. Una determinada actitud del hombre ante el Universo, caracterizada por su vigorosa autoafirmación como fuerza creadora, parte desde aquí; una *forma mentis* nueva que da sustantividad real a las formaciones espirituales del hombre y las constituye, desprendiéndolas de todo presupuesto ontológico, en realidades objetivas, en objetos de un Universo espiritual que tiene por eje el hombre.

La distinción entre lo *objetivo* y lo *subjetivo* apuntada por Burckhardt como actitud dual del despertar de la personalidad en el Renacimiento manteniéndose como certera, es, sin embargo, imprecisa para definir en rigor una contraposición aguda entre dos tipos de mentalidad que, posiblemente animados por los mismos impulsos psicológicos, se entrecruzan en el amanecer del mundo moderno para entrar pronto en una disputa multisecular por el modo mismo de comprender la realidad, disputa de la que han salido las formas de objetividad del pensamiento moderno. Por una parte, en la comprensión matemática del mundo físico aflora el tipo de objetividad que conduce a un esquema universal mecánico-matemá-

tico; por otra, brota de la interioridad íntima del hombre, afirmada como potencia creadora, un mundo de valores y de formas ideales que termina por constituirse como un Universo ideal —el mundo de la cultura—, en el que el hombre, el sujeto empírico, cumple su función espiritual frente a una realidad que se afirma ahí, con idéntico rigor objetivo que el mundo de la Naturaleza..

Es imposible llegar a formar una idea clara de cómo en su momento estaba llamado a plantearse el problema de la modalidad ontológica de la sociedad y, más aún, de cómo habría de resolverse finalmente la teoría filosófica de la sociedad en una más o menos consciente *ontología universal*, sin perseguir desde sus orígenes la gestación y la consumación científico-filosófica de esas dos formas de determinación *objetiva* de la realidad. La razón de ello está, en que, tras el dispar entendimiento de lo real, tras la antítesis formal entre la inteligencia cuantitativa que computa matemáticamente el mundo de los «fenómenos» y la inteligencia cualitativa que integra espiritual y dialécticamente el «reino de los valores», opera un *nuevo sentimiento de la existencia y del hombre*, al cual no sabríamos dar mejor nombre —aun a sabiendas de su actual equivocidad— que el de *humanismo*, ni una mejor definición que la de un modo de atenimiento a la realidad que tiene al hombre por *principio ontológico*. Y, a su vez, tras esta disposición antropocéntrica del Universo está el cabal engendrarse del fenómeno que llamamos, en sentido moderno, *sociedad* que, en su exacta perspectiva filosófica no es el problema de la *realidad* de la comunidad, sino justamente al revés, el problema de la *comunidad de la realidad*.

Ahora bien, ese nuevo sentimiento de la existencia y del hombre, cuyas consecuencias estaban llamadas a ser metafísicas y, a la larga, también y sobre todo *antimetafísicas,* tiene su genealogía. La escolástica no fue ni la primera ni la única forma de comprender e incorporarse la filosofía griega que haya dejado su huella en la historia cultural de Occidente. El primer «renacimiento» de lo griego no fue ni siquiera cristiano, sino romano, y es claro que seleccionó entre lo griego, según criterios de preferencia, muy distintos de los cristianos. Es tópico empequeñecer la significación de la especulación romana en sí y como contribución a la filosofía ulterior, mas, aun dejando el tópico en pie, es forzoso tomar en consideración cuanto en él es producto del exagerado culto a la originalidad que domina nuestros hábitos críticos. El pensamiento romano se desarrolló muy al hilo de la última filosofía griega, pero por esto mismo sirvió de vehículo de expansión a las preocupaciones que animaron esa filosofía y por una razón obvia —pero decisiva— la del imperio del latín como idioma culto de Europa, las puso en circulación como materia prima de la especulación europea.

En el desenlace de la filosofía griega la preocupación por el hombre, por la *paideia,* por el ideal del sabio, por el destino universal y la condición «cosmopolita» del hombre, se habían sobrepuesto, si es que no habían superado por completo, a los grandes motivos metafísicos de la filosofía clásica. Los griegos que conocieron los romanos, habían vuelto la espalda a Aristóteles y la imagen de Platón les llegaba por conducto de la Academia nueva y del neo-platonismo filonista y, en conjunto, su

actitud espiritual escondía entre sus pliegues el primer brote *humanista* de la cultura de Europa (3).

Nos es preciso recapitular sobre algunos de los temas centrales de esta especulación de la Grecia postrimera, para hacernos cargo de los estímulos operantes sobre una trayectoria que llega hasta la ontología del mundo del espíritu en la que aún nos debatimos. La idea de la *personalidad* fue la aportación más característica de la *Stoa* (4). Todo el pensamiento estoico está surcado por la preocupación del «vivir consecuente», que había formulado ya Zenon, por el cuidado en permanecer «idéntico a ti mismo» de Séneca, por el esfuerzo constante en «querer con toda el alma ser esto o aquéllo», de que habla Epiceto, por el fin de cada uno para toda la vida, de Marco Aurelio (5). En esa idea de la personalidad se acentúa sobre todo el *sí mismo* de cada cual, la *mismidad* específica del sujeto y con ella se religa el estoicismo a uno de los

(3) Cf. WILHELM KAMLAH, «Christentum und Geschichlichkeit», Stuttgart, 2.ª ed., 1951, pág. 95.

(4) Cf. para lo que sigue HEINRICH WEINSTOCK, «Die Tragödie des Humanismus», Quelle-Meyer, Heildelberg, 1953, pág. 129 y ss. V. también B. GROETHUYSEN, «Antropología filosófica», t. e., J. Rovira, Losada, Buenos Aires, 1951, pág. 90: «Pero entonces esta misma representación de la personalidad vuelve a encontrar su expresión idónea y su perfección ideal en una de las grandes tendencias filosóficas: en la filosofía estoica. En ella es el sabio la representación sublimada de la personalidad. El es él mismo. Representa, por decirlo así, el yo tal como había llegado a la conciencia de la antigüedad. Se trata siempre en este caso de yo y no-yo, de lo que soy y de lo que no soy. Y, por cierto, que ser significa un tenerse a sí mismo. Yo soy yo-mismo en cuanto me tengo: Yo como personalidad que me delimito a mí mismo, siempre en contraste con lo demás que queda fuera y ante lo que yo reacciono partiendo de mí, de mí como personalidad consolidada en sí misma. El sabio ha decidido apartarse; tiene su dominio propio, deslindado de todo lo demás; se ha encontrado a sí mismo.»

(5) Textos citados en P. BARTH, «Los estoicos», t. e. de L. Recasens Siches, «Revista de Occidente». Madrid, 1930, pp. 143-145.

ideales primarios del alma griega: la *paideia*. «La *Stoa* —señala a este respecto Weinstock— viene a ser la elaboración consecuente de la idea originaria que el griego tuvo del hombre: la de que él era el único entre todos los seres vivos que tenía que producirse a sí mismo y crear el mundo en que pudiera vivir; que, por ello, tenía que aprender, ante todo, aquello que era propio de sí, es decir, de un ser situado entre el animal y Dios, y que para no caer por debajo de sí mismo necesitaba elevarse sobre sí; que, por lo tanto, el destino de su *paideia* humana era formar la humanidad desde la *hominidad*» (6). El ideal de la formación, de la elevación del hombre a plenitud de su ser, que habría de ser el «leit motiv» del espiritualismo y del humanismo europeos, reposa sobre una decidida afirmación del *espíritu* humano. La confianza en el *logos* que dignifica la vida humana es común a estoicos y epicúreos, pues también el epicureísmo —en torno al cual tanta confusión se ha sembrado— es, ante todo, una reacción resuelta contra el clima de superstición e ignorancia que penetra, por sus días, en oleadas desde el próximo Oriente. Del mismo modo, aquello que constituye la médula de la ética de Epicuro, es decir, el control racional del placer y del dolor como guía hacia la felicidad humana, supone, en definitiva, una confianza sin límites en la espiritualidad del hombre. La unidad en este *logos*, que define la esencia de lo humano, la espiritualidad humana, empuja de modo irresistible hacia el ideal cosmopolita de la humanidad. «Ninguna, entre las corrientes intelectuales de la Antigüedad, ha erigido, como la *Stoa*, en concepción del mundo, la idea de la humanidad. El mundo es un organismo unitario go-

(6) Ob. cit., p. 130.

bernado por Dios con arreglo a un orden universal. En el proceso universal unitario, monista, poseen todos los hombres idéntica ascendencia, participando todos ellos con su alma racional como esquejes divinos, en el logos del mundo. Todos los hombres son con ello afines, todos los hombres tienen el mismo haber, las mismas fuerzas intelectuales, idéntico sentimiento de lo justo y de lo injusto, tienen aptitud para la religión, ciertos deberes por naturaleza, así como también ciertos derechos, los cuales a ningún hombre, como persona, en cuanto ser racional, y portador de valor se deben desconocer o denegar, todos tienen la misma dignidad» (7).

Ahora podemos perseguir con algún rigor la génesis de un giro en la concepción del mundo, o más exactamente en el modo especulativo de comprender la realidad, que Groethuysen acertó a caracterizar en estas palabras: «El hombre *no pretende ya entenderse a sí mismo partiendo de una determinada interpretación del mundo,* sino que *busca y encuentra en sí mismo los valores y objetivos que determinen la configuración de su vida, y aspira, partiendo de ellos, a regular su conducta con respecto al mundo.* Así, pues, ya no se trata de una concepción del mundo que tenga una existencia aparte, de un mundo que quepa presentar como tal y deba ser concebido e interpretado en formas determinadas y fundadas en sí mismas, sino siempre *de una referencia de la vida al mundo,* al todo universal tal como se presenta al hombre, prescindiendo de toda interpretación determinada, de una conciencia del mundo que no presupone

(7) Hans Meyer: «Abendländische Weltanschaung», Paderborn-Wurzlawig, 2.ª ed., 1953. T. I., pp. 334-335.

ningún saber determinado acerca de éste» (8). A tal modo de ver es preciso denominar formalmente *humanismo.* La razón de ello radica en la definición rigurosa del término *humanitas*, como versión latina de la *paideia* griega, en un texto de las «Noctes atticae», de Gelio, a fines del siglo II:

> «... qui verba latina fecerunt, quique his probe usi sunt, humanitatem non id esse voluerunt, quod vulgus existimat quodque a Graecis φιλανδρπια dicitur et significat dexteritatem quamdam benevolentiamque erga omnes homines promiscam, sed humanitatem appellaverunt id propemodum quod Graeci παδειαν. vocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artes dicimus. Hujus enim scientiae cura et disciplina ex universis animantibus uni homini data est, idcircoque, humanitas appellata est» (9).

La rigurosa distinción entre *philantropía* y *paideia,* significa a estos efectos que la idea humanista no responde por principio a una mera actitud cordial del hombre hacia el hombre, sino que, en sí misma, es el punto en que el espíritu humano, desde lo íntimo de su subjetividad, levanta el vuelo y se abre al infinito, por decirlo así, usando la metáfora clásica que pondrá de moda el romanticismo. Este despliegue del espíritu, este aprehender espiritualmente la realidad, es la otra magna trayectoria que sigue la mentalidad moderna y que determinará —en concurrencia con el proceso de positivación del universo mecánico-matemático— en algunas de sus estructuras básicas el sistema de la inteligencia última.

(8) GROETHUYSEN, ob. cit., p. 99 (subrayados míos).
(9) Cit. KARL BRANDI: «Geschichte der Geschichtswissenschaft», Athenäum. Bonn, 1952, pp. 29-30.

Este *humanismo* greco-romano se disolvió en buena parte, fundiéndose al contacto de las doctrinas de la Patrística. La revelación cristiana introducía en el dualismo entre el *logos* abstracto y universal del pensamiento helénico clásico y el *logos* íntimo y personal del estoicismo greco-latino, la conciencia trascendental de Dios y la redención del hombre por Cristo, esto es, elementos dogmáticos que proporcionaban la base para un trascendentalismo humanista, algo por completo distinto, considerado incluso meramente como actitud del hombre, de ese otro principio de construcción del mundo desde la intimidad del *yo*, de que habría de salir la poderosa reacción humanista-mundana del Renacimiento y, después, del romanticismo y de la filosofía idealista europea.

El proceso de animación mágico-espiritualista del universo llegó a alcanzar un carácter convulsivo y a subvertir toda imagen clara de la realidad en el conglomerado de doctrinas que irrumpen en los albores del Cristianismo y que conocemos —no sin simplificación poco justificada— como *Gnosis* (10).

---

(10) La investigación sobre el *gnosticismo* está siempre afectada por la inseguridad de los textos de sus figuras más representativas. Hallazgos relativamente recientes aun insuficientemente estudiados de los que dan noticia J. DORESSE y T. MINA, «Nouveaux testes gnostiques coptes decouverts en Haute Egypte. La bibliothèque de Chenoboskion» en la revista «Vigiliae Christianae», 1949, a. III, pp. 129-141, afectan decisivamente a su estudio. Cf. también al respecto L. TONDELLI, «Gnostici», Turín, 1950. Todo ello está además muy íntimamente trabado con la hermenéutica de los últimos descubrimientos conocidos como «manuscritos del Mar Muerto». La literatura sobre el tema es considerable y de entre ella se han tenido a la vista para la caracterización que en el texto se intenta DE FAYE, «Gnostiques et Gnosticisme». París, 1925; H. JONAS: «Gnosis und spätantiker Geist». Gottinga, 1934 —obra absolutamente fundamental—; H. LEISEGANG: «Die Gnosis», 4.ª ed. Stuttgart, 1953; P. SAGNARD: «La Gnosis valentinienne et le témoignage de Saint-Irenée». París, 1947; J. DANIELOU: «Théologie du judeo-christianisme». París, 1958; G.

Si hemos de creer a Spengler, el gnosticismo es sólo una fase escolástica del tipo de cultura que, bajo la denominación de *mágica* y con su simbólica *cueviforme* se opuso por su propia *alma* a las demás, y singularmente por lo que hace a la mentalidad *fáustica* en que, mientras para ésta el hombre es un *yo*, una potencia que se atiene a sí misma y que desde sí decide sobre el infinito, el hombre *mágico* es parte integrante de un *nosotros* «pneumático» que, descendiendo de la altura, es uno y el mismo en todos los partícipes (11). Esta contraposición, en demasía brillante, no es aceptable en cuanto contraposición cardinal de dos tipos de mentalidad; lo es, en cambio, como contraposición de dos momentos, que se suceden en el despliegue dialéctico de una *misma* mentalidad *espiritual-humanista*. La caracterización de Spengler resulta aceptable, en efecto, para una primera fase de la mentalidad gnóstica —empleando este término con amplitud—, que se plasma ante todo en la filosofía judeo-alejandrina y, singularmente, en *Filón* (20 a. C.-50 d. C.) (12). En este pensamiento se afirma por vez primera el espíritu como *Absoluto*, como principio Uno e insondable del que no puede predicarse otro atributo que la existencia (*teología negativa*), pero al mismo tiempo como principio activo que se despliega en un proceso metafísico de progresiva degradación ontológica,

---

QUISPEL: «Gnosis als Weltreligion». Zürich, 1951; H. J. SCHOEPS: «Urgemeinde-Judenchristentum. Gnosis». Tübingen, 1956; W. VOLKER: «Quellen zur Geschichte der Christlichen Gnosis». Tübingen, 1952; ERIC VOEGELIN: «Wissenchaft. Politik und Gnosis». Munchen, 1959, y ROBERT M. GRAND: «La Gnose et les origines chrétiennes», t. del inglés (1959). París, 1964.

(11) «Der Untergang des Abenlandes». Munich, 1924, t. II, p. 285.

(12) Cf. E. BREHIER: «Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie», 2.ª ed. París, 1925.

del cual resulta la *materia* como espíritu *enajenado* hasta la máxima corrupción (13). La oposición entre *espíritu* y *materia* tórnase así en fundamentalmente *dialéctica* y viene reclamada por la propia perfección del Absoluto, que no puede actuarse en la pasividad de sí mismo. El mundo material en cuanto implícitamente contenido en el principio supremo aparece como un remedo de esa absoluta realidad. Resulta así una degradación ontológica, *Uno-Logos* (idea de las ideas) —*logoi* (las ideas platónicas)—, *materia*, con la cual Filón intenta un sincretismo del Antiguo Testamento con la filosofía de Platón.

En el centro de este dualismo espíritu-materia se encuentra el *hombre*, solicitado por los dos principios que luchan en su constitución dual y cuya *paideia* se concibe como un retorno a lo Absoluto por la liberación progresiva de su degradación carnal. La misión del hombre, tal como resulta de la antropología filonista, viene a ser la plena actualización de su potencia espiritual, la cual es ante todo *conocimiento*. Pero el conocimiento del universo en cuanto toma por objeto la realidad deformada del mundo sensible, sólo queda debidamente fundado a partir de la sabiduría del mundo *espiritual*: el *logos* de Dios. Ahora bien, a este *logos* no se accede sino por la *visión* de Dios que abre al alma su seno materno e ilumina en ella el conocimiento divino. Como el acceso a esta realidad es una a modo de *participación* efectiva en ella, se constituye aquel *nosotros* espiritual de que habla Spengler como lo propio de la cultura mágica, se adopta —por vez primera, si hemos de creer a Leisegang—, la estructura de la *polis del espíritu*, cuyos miembros viven

(13) Cf. H. MEYER: «Abenländische Weltanschauung», cit. t. I., p. 375

en la *polis* terrena con plena conciencia de su desarraigo carnal, de su *extrañamiento* en el mundo de la carne (14).

Lo que es dado encontrar una y otra vez a través de todos los entresijos de la especulación gnóstica, en todas y cada una de sus múltiples direcciones, es la oposición entre *pneuma* e *hyle* como oposición entre el principio supremo de un *cosmos* ideal y la forma primaria del *mundo visible,* mundo de suyo *caído,* verdadera perversión universal. La constitución de este *universo de las tinieblas* es el producto de una degradación progresiva en la escala de los *eones* a partir del *pleroma* inefable. En esta antítesis agonal entre Dios y el mundo terrenal, irrumpe el *pathos* espiritual-humanista por la idea de que el hombre visible, aun no siendo creado por Dios, sino por un *demiurgo,* lo ha sido, trastornando de alguna manera la universal degradación ontológica, uniendo en la materia ínfima que al hombre corresponde un *germen de la sustancia suprema,* un *semen divino* (15) lo que, según un texto clásico de Valentín, llenó de estupor a los seres superiores. La antropología valentiniana —el sistema gnóstico más acabado y complicado— distingue en el hombre cuerpo, alma y espíritu. El cuerpo es la materia, lo corruptible del hombre; el alma *(psique)* la facultad intelectiva natural y el espíritu (*pneuma*) finalmente la participación en lo Uno como espíritu absoluto. El predominio de uno u otro elemento determina la fundamentación de la primera metafísica de la «élite» en la cultura europea, la primera teoría de una superioridad intrínseca de la minoría de los «iniciados», merced a la dis-

(14) LEISEGANG: «Denkformen», 2.ª ed. Berlín, 1951, pp. 389-390, y «Die Gnosis», cit. pp. 16 y ss.
(15) TONDELLI, ob. cit., p. 35.

tinción de los tipos humanos en *hílicos, psiquicos* y *pneumáticos*. El primer *espiritualista* europeo es el gnóstico, aquel que por su singular participación en lo Uno *conoce* real y verdaderamente. Según un texto de San Epifanio (16), la religión gnóstica estima que Cristo habría venido al mundo sin otro fin que el de salvar a los *espirituales*, pero no a título de *redención*, sino de *perfección* de su conocimiento; con todo, los *psíquicos* se salvan, pero por el concurso de las buenas obras y la redención de Cristo, mientras que los *hílicos* son de suyo irredimibles, tienden por la índole de su constitución a quedar inexorablemente recluidos en la materia (17).

En esta extravagante soteriología, en la que irrumpen los primeros *elegidos*, los primeros *iniciados*, los primeros *espiritualistas* de la cultura de Occidente, destaca ante todo la afirmación de lo espiritual como *primordium* de toda realidad y como realidad en sí misma absoluta, llamada a ser objeto de un conocimiento por *participación*. La salvación por la propia virtud espiritual y sin mediación efectiva de Cristo, la salvación como conciencia acabada de la realización del espíritu en el mundo es ni más ni menos que un preludio en el que se anuncia el entero proceso y la consumación de ese espiritualismo, o lo que es lo mismo, la obertura de una sinfonía que tiene por acorde final la metafísica de Hegel (18).

16) «Contra Haereticum», XXXI, 7 cit. TONDELLI, ob. cit., pp. 40-41.

(17) DE FAYE, ob. cit. pp. 66 y ss., v. también TONDELLI, ob. cit., p. 42.

(18) La afinidad entre el gnosticismo y HEGEL ha sido ampliamente destacada por J. TAUBES: «Abendländische Eschatologie», Berna, 1947. Cf. LEISEGANG: «Die Gnosis», cit. pp. 91 y ss. La exposición que hace de HEGEL, I Iljin «Die Philosophie Hegels als Kontemplative Gotteslehre». Berna, 1946, especialmente en el capítulo «Die Not der Welt» (pp. 231 y ss.), vista desde la teoría gnóstica del mundo descubre en Hegel a un *gnóstico secularizado*.

La articulación de la realidad así concebida como fondo general del drama personal de la salvación, la confluencia metódica del *espiritualismo* y del sentido de la *personalidad* tal como se aprecia en el pensamiento de Orígenes, constituye el siguiente paso en la trayectoria humanista. La influencia de Orígenes a lo largo del proceso no puede en manera alguna desdeñarse (19). La interpretación de su pensamiento, erizada de dificultades por problemas filológicos y de tradición de textos, oscila según se subraye el poderoso elemento intelectual-humanista, como hacen, por ejemplo, Koch y Heer, o el ideal ascético que se acentúa, por ejemplo, en la interpretación de Voelker (20). Sin embargo, estos aspectos —como ocurrirá más adelante con el joaquinismo— se reclaman mutuamente.

En efecto, Orígenes parte de una contraposición resuelta entre Dios, que es puro espíritu, y la encarnación del *logos*, que resulta de la acción creadora de aquel espíritu. Esta encarnación sucesiva enlaza el orden de los seres desde que el Absoluto sale de sí mismo y da lugar a una constitución del ser encarnado en la que cohabitan espíritu y carne (21). En esta composición heteróclita radica el drama personal del ser, pues el ser, como totalidad, es solicitado una y otra vez por el principio espiritual y el carnal, que tratan de decidir la hegemonía en este combate íntimo. Con esta concepción se transforma el espiritualismo *cosmogónico* de la primera *Gnosis*

---

(19) Cf. J. TAUBES, ob. cit., p. 72. También HEER: «Europäisches Geistesgeschichte», cit. p. 18, destaca esta influencia aunque el papel que atribuye a ORIGENES en el proceso que conduce a la *mathesis* universal no me parece tan justificado.

(20) W. VOELKER: «Das Vollkommenheitsideal des Origines». Tubinga, 1931.

(21) Cf. J. QUASTEN: «Patrology». Utrech, 1953, t. II, p. 91.

en un espiritualismo *humanista*, es decir en la radicalización dramática del conflicto del espíritu y de la carne en el seno mismo del hombre (22). El alma es concebida a imagen y semejanza del *logos* como ventana abierta —¡la gran metáfora romántica!—, por la que penetran los rayos luminosos como solución de continuidad entre el espíritu y la carne; es por eso mismo el órgano de la libertad por el que el hombre decide su destino de ascensión hacia el espíritu o de hundimiento y corrupción en la materia. Así penetra con fuerza irresistible en la conciencia occidental la idea cargada de riesgos de la libertad como principio de la decisión puramente *personal* y *existencial* del hombre para elevarse a la espiritualidad suprema o aniquilarse en la materia, sin concurso extraño, por su sola capacidad de decisión sobre sí mismo (23). Orígenes es así, como quiere Koch, el primer *pedagogo idealista*, el iniciador de la *anábasis* del hombre hacia la totalidad y en la totalidad hacia sí mismo (24). La *paideia* griega se troca, por tal modo, en una *paideia* de salvación y su humanismo en un espiritualismo trascendental, pero que alberga ya el germen de su inversión inmanentista, del nexo ontológico- espiritual del hombre con Dios (25).

Heredero de toda esta tradición es un monje británico, Morgan, conocido en la Roma del siglo v y por la posteridad por Pelagius, quien restaura las grandes líneas del humanismo greco-romano sobre la base del principio

(22) La escasa significación que Koch y De Faye concedían a la encarnación y a la redención en el pensamiento de Orígenes ha sido hasta cierto punto rectificada por J. Danielou: «Origène». París, 1948, pp. 249 y ss.

(23) Cf. Taubes, ob. cit., pp. 73-74.

(24) Koch, ob. cit., p. 32.

(25) Cf. Quasten, ob. cit. t. II, pp. 95 y ss.

de la bondad «a nativitate» del hombre, de su perfectabilidad ilimitada, de su plena libertad de decisión entre el bien y el mal como decisión conformante de su propia existencia (26). El *yo* aparece en Pelagio como el espíritu en su determinación concreta, como el gran protagonista del drama del espíritu. Pelagio es, como dice Heer, el primer gran *yo* filosófico de la filosofía europea; representa la inicial afirmación del sujeto como punto de partida de la conciencia del espíritu en cuanto realidad absoluta, el primer *cogito* (Descartes), la primera antítesis frente al mundo como *no-yo* (Fichte), el primero en concebir la realidad del mundo como marco de justificación moral del *yo* y con ello el formulador de la opción humanista en la que el hombre, dueño absoluto de su destino, decide su ser por la inmortalidad o por la corrupción (Petrarca, Pico de la Mirandola, Erasmo y todo el humanismo en sentido estricto); es el primero también en entregarse al narcisismo humanista que conducirá a la ética de la bondad natural y al sentimentalismo de Rousseau y de los románticos. La idea de que el pecado es algo ajeno a la naturaleza del hombre y se da tan sólo como un parásito que se aloja en las estructuras históricas, algo, en definitiva, que al hombre le viene de fuera, será decisiva para abrir su camino a una de las líneas de desarrollo más importantes de la ulterior antropología y de la idea de la sociedad estrictamente moderna (27).

En el fondo del pensamiento de Pelagio, había una

(26) Cf. R. Stanka: «Die politische Philosophie des Altertums». Viena, 1951.

(27) Cf. Heer: «Europäisches Geistesgeschichte», cit. pp. 42 y ss. Para la influencia sobre Erasmo ib. pp. 252 y ss. El paralelo con Rousseau fue ya trazado por G. Papini: «San Agustín», t. e. M. A. Ramos de Zárraga, 5.ª ed. Madrid, 1941, pp. 168 y ss.

exaltación sin límites del hombre como sujeto espiritual. El mundo del espíritu es para él ya el resultado del despliegue de las potencias creadoras dadas en el hombre. De este modo, ya en su pensamiento la imagen objetiva de la realidad se inclinaba decididamente en un sentido antropocéntrico. Si el hombre por su propia virtualidad es capaz de la perfecta sublimación, la salvación, entonces es claro que puede constituir desde sí la Verdad, el Bien y la Belleza. La lucha de San Agustín contra la herejía pelagiana —contra lo que en último término estaba llamado a ser el motivo capital desarrollado en la cultura moderna— y su victoria decisiva sobre ella relegó cuando menos hasta el Renacimiento la pretensión de una constitución humanista del «reino de los valores». El eje de toda vida espiritual estaba para San Agustín centrado en Dios por exigencia ontológica y por ello era condicionante para comprender —como el mismo Santo dice en un texto del «De spiritu et littera»— que, allende del hecho de que haya sido creado el hombre con el poder de la voluntaria determinación de sí mismo, aparte la enseñanza y más allá de la enseñanza de la que deriva preceptos sobre la forma de vida que debiera llevar, recibe *además* el Espíritu Santo por el que se engendra (fiat) en su mente el amor y el deleite de aquel bien sumo inmutable, que es Dios. Esto significa, como hace notar Cochrane (28), que la humanidad no crea absolutamente sus propios *valores* por la experiencia, sino que deriva del Creador no sólo sus derechos de verdad, belleza y bondad, sino también su aptitud para transformarlos en realidad histórica.

---

(28) «Cristianismo y cultura clásica», cit. p. 440 donde se recoge el texto aludido.

La idea que de la realidad espiritual, también *en* el reino de este mundo, tuvo la Edad Media fue por esto fundamentalmente *teocéntrica.* Su mundo histórico fue construido a imagen y semejanza del orden divino, de modo que la realidad espiritual en cuanto objetividad comportaba también una determinación trascendental (29). Esto no implicó nunca una apatía científica, un volverse de espaldas a la realidad inmediata (30), sino más bien la comprensión básica de esa realidad conforme a una estructura objetiva trascendental. En el giro, no menos copernicano que el que estaba llamado a producirse en la ciencia de la Naturaleza, hacia el sujeto como supremo principio de la realidad del espíritu está la esencia del humanismo y con él la tendencia paulatinamente acentuada a construir la sociedad sobre el solo supuesto del nombre y el propio reino del espíritu sobre el solo supuesto de la sociedad.

II

LA MODERNIDAD COMO RENACIMIENTO

En el siglo y medio escaso que va desde la aparición de las dos obras fundamentales de Nicolás de Cusa, «De docta ignorantia» y «De coniecturis», ambas de 1440, a la publicación por Giordano Bruno, en 1584, de la más importante de las suyas, «De la causa principio et uno», se cumple el proceso de objetivación del universo como

(29) Esto es perceptible, ante todo, en el *arte*, según nota A. HAUSER: «Sozialgeschichte der Kunst und Literatur». Munich, 1953, t. I, pp. 134 y ss.
(30) Cf. A. HARNACK: «Lehrbuch der Dogmengeschichte», Tubinga, 1910, t. III, p. 366.

totalidad espiritual y también, el deslizamiento inmanentista que se expresa plásticamente en la fórmula de Bruno, «Deus sive Natura». Este proceso se entrecruza con la trayectoria del que conduce a la constitución del universo mecánico-matemático, e incluso algunos de sus autores más caracterizados —singularmente Telesio y Bruno— participan de modo activo en forjar la idea de la *mathesis* universal. Es, sin embargo, un error de perspectiva, que induce a un enjuiciamiento limitado, ver en estos otros hombres portavoces simplemente de ese tipo de mentalidad. La línea que conduce al universo espiritual inmanentista, difiere por el sentido, profundamente, de aquella otra. Lo que es típico de la mentalidad físico-matemática es un atenerse a la conexión regular de las *causae secundae*, eliminando de modo metódico toda especulación acerca de una supuesta unidad metafísica de fondo en ese universo regular. Contrariamente, es característico del modo de intiur la realidad en última unidad metafísica el comprender la regularidad matemática del mundo de los fenómenos como expresión, justamente, de esa unidad absoluta que los abarca, como explicación del despliegue regular de lo Uno a lo múltiple, de lo absoluto a lo concreto, pero ateniéndose metódicamente a ese principio del ser en lo que tiene de ser, como principio ontológico universal, es decir, como forma total de *objetividad*. Así, su convergencia en la estructura matemática del cosmos está llamada a ser rebasada con la progresión de sus líneas de desarrollo peculiares, hasta encontrarse tan distantes en sus metas respectivas como lo están la filosofía de Comte y la de Hegel.

En esos ciento cincuenta años, al cabo de los cuales el mundo medieval parece querer vengar en el año jubilar

de 1600 con la ejecución de Bruno la volatización de todas sus estructuras fundamentales, se aproximan tan peligrosamente las dos estructuras cósmicas, el mundo inteligible y el mundo visible, tal como venían conjugándose metafísicamente desde la filosofía de Platón y trabándose en una unidad dialéctica a lo largo del proceso gnóstico-neoplatónico y humanístico-espiritualista expuesto, que la *reductio ad unum* aparecía a la vista de los pensadores de vanguardia como un objetivo inexorable, bien que no se supiera si la cancelación de esa dualidad básica habría de tener lugar bajo el signo trascendentalista o el inmanentista, pero en todo caso bajo la contextura de un *universo espiritual.*

Nicolás de Cusa (1401-1464) resuelve la contraposición de la multiplicidad de las cosas y la unidad de Dios como contraposición de lo *absoluto* y lo *concreto.* Dios, como *forma absoluta,* como forma de las formas es en sí indiferenciado, indistinto, contiene sin discriminación toda forma; las cosas difieren en cuanto tienen de *singular,* en su *forma concreta,* pero en lo que ésta tenga de absoluta es también indistinta. Dependiendo las formas singulares de la forma absoluta, Dios por su misma condición de unidad indistinta es el alma del mundo, la *causa formalis, efficiens* y *finalis* de todo (31). Nicolás de Cusa tiende así un puente ontológico entre Dios y las cosas en forma inaudita para la filosofía cristiana precedente, aunque aun dentro de la ortodoxia, e insólita también para la tradición platonizante de la que arranca su pensamiento. Por lo que hace a ésta, el pensador de Cusa, deroga sin más el *mundo de las ideas,* el *logos* que los gnósticos y Plotino interponían entre lo Uno y la multi-

(31) Cf. Peter Mennicken: «Nikolaus von Kues». Trier, 1950, p. 154.

plicidad concreta (32). Entre Dios y el Universo media una continuidad ontológica, bien que no una continuidad óntica. La constitución ontológica del mundo descansa en Dios, por cuanto Dios está en todo, en lo que todo tiene de *forma de ser* y también en la conexión sistemática de todo cuanto existe, que trae su unidad de la unidad absoluta de Dios. Pero Dios no es el mundo ni el mundo en cuanto tal es Dios. El mundo es la universalidad finita, el infinito-finito (no absoluto), lo universal-concreto. En esta expresión aparentemente contradictoria define el Cusano el carácter de totalidad sistemática del Universo, por virtud de la cual media un enlace determinante de los fenómenos. El «spiritus universi» de esta totalidad, que comprende y engloba la infinidad de conexiones, en el *movimiento* que rige la producción de lo singular, el tránsito de lo posible a lo real, que hace, en definitiva, de esta totalidad una «machina mundi». El universo concurre con Dios en la condición que su carácter de totalidad le confiere y por virtud de la cual está como tal totalidad en la partícula más simple y en la forma más concreta. Las formas singulares no pueden ser comprendidas ni en su entidad de tales ni en sus movimientos más que dentro y por la idea de totalidad. Difiere, empero, el universo de Dios en que, como multiplicidad infinita, bien que sistemática, carece de centro o, más exactamente, su centro trasciende de él, siendo, justamente, Dios. Así, si bien se mira, lo que presta al universo su objetividad específica, por la que se proyecta el orden de lo total en lo singular, es esa dependencia de su centro trascendente. La imagen del universo es obtenida en el pensamiento de Cusa por reflejo de la idea de

(32) Mennicken, ob. cit., p. 154.

Dios en el mundo, llevando en un riguroso «pendant» el *regnum Dei* y el *regnum Naturae*, pero esta dualidad es puramente metódica y se resuelve finalmente en la unidad trascendental: Dios.

La obra de Cusa puede ser interpretada —y de hecho lo ha sido más de una vez— en el sentido de una racionalización matematicista del orden divino y, en tal sentido, como un paso decisivo en la trayectoria que conduce a la imagen del universo mecánico. Sin embargo, un estudio más atento muestra que, no obstante el decisivo papel que Nicolás de Cusa reconoce a la regularidad matemática (33), no es ésta sino un principio espiritual-metafísico, el fundamento de la totalidad objetiva. Esto resulta, con evidencia, de la idea del *hombre* que el Cusano se forja. El hombre, como ser, aparece inscrito en una posición ontológica tan peculiar que aloja en sí, en cierta medida, los dos mundos. De entre todos los seres del universo sólo el hombre es portador del espíritu de

(33) Cf. H. LOEB: «Die Dedeutung der Mathematik für die Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues». Berlín, 1907. La interpretación, por lo demás brillante, que E. CASSIRER: «Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento», t. e. cit., pp. 21 y ss., ofrece del Cusano, sitúa exageradamente al autor de «De coniecturis» por completo dentro de la trayectoria que conduce al universo matemático: «De este modo, partiendo del pensamiento básico de la *certeza indestructible* («incorruptibilis certitudo») —dice— que enunciara Nicolás de Cusa, a saber: de todos los símbolos que el espíritu del hombre necesita y es capaz de crear, sólo los signos matemáticos poseen tal certeza; de este modo, pues, llegamos en la sucesión histórica directa a esa célebre y capital enunciación normativa que señala la meta y la singularidad de la investigación de Galileo». La importancia del pensamiento de Cusa como orto lógico de la mentalidad moderna, como pionero de la «mathesis universalis» y de una «ontología *funcional*» han sido ahora destacadas en un estudio minucioso, dentro de la gran obra de HEINRICH ROMBACH: «Substanz, System, Struktur». Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft». Freiburg-München, t. I, 1965, pp. 140-226.

la totalidad, del principio universal, bien que él mismo, en cuanto pieza de esa misma totalidad, tenga su puesto en la multiplicidad infinita. Nicolás de Cusa recoge aquí la imagen arquetípica del hombre como *microcosmos*, pero la reviste de motivos y la nutre con contenidos cristianos, que la confieren una significación enteramente distinta y que encuentra su coronación en la cristología del Cusano. En la idea del hombre así concebida se pone de manifiesto el carácter de unidad espiritual que preside el universo de Nicolás de Cusa, la conformación espiritualista de la totalidad en cuanto objetividad. El hombre es «*quasi nexus universitatis entium*» (34) y, por virtud de ello, «*homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo*» (35). Justamente por ser el hombre potencia espiritual es capaz de abarcar espiritualmente lo divino y lo natural, esto es, capaz de comprenderlos como *universo*, bien que por modo relativo, por modo *humano*.

Con esta antropología, *que hace del hombre la pieza clave del Universo como reino espiritual*, bien que finito, se integra Nicolás de Cusa en la poderosa ola espiritual humanística, con el humanismo en sentido estricto, con aquel desplazamiento del universo teológico hacia el problema del ser humano, de su alma y de su destino, que caracteriza el «otoño de la Edad Media». La afirmación sin límites de la dignidad humana en el conjunto de la Creación es el gran tema reiterado desde todos los ángulos desde el siglo XIII hasta el XVI. La «Divina Comedia», de Dante, es la gran epopeya de la *anábasis del alma* en su desprenderse progresivo del mundo de la carne

(34) «Liber de Mente», cit. Mennicken, ob. cit.

(35) «De coniecturis», II, 14 ib. Cf. Ruggiero: «Rinascimento Riforma e Controriforma». Bari, 1950, 5.ª ed., vol. I, p. 96.

para ascender hasta Dios como forma plena del espíritu; tal destino confiere al hombre su grandeza incomparable:

«Considerate la vostra semenza
Fatti non foste a vivere come bruti
Ma perseguir virtude e conoscenza» (36).

Más con ella el imperativo de su propia dignificación, el «amor intellectualis» como amor del saber en Dios en que se transmuta la idea gentil de la *paideia,* que encuentra su grandiosa expresión en los versos del poeta:

«Guardando, nel suo Figlio con l'Amore
Che l'uno e l'altro eternalmente spira
Lo Primo e Ineffabile Valores,
Quanto per mente o per occhio si gira
Con tanto ordine fe ch'esser non puote
Senza gustar di Lui ciò rimira» (37).

En Dante, conserva aún el tema su fundamentación teológica medieval (38), pero su progresión, a partir de

(36) «Divina Comedia», Inf. XXVI, 118.

(37) Ib. Par., X. 1.

(38) Aun cuando la problemática y la arquitectura conceptual de Dante son por completo medievales, no es este humanismo así apuntado la única huella de espritualismo moderno que su obra presenta, sino que también está poderosamente trabajado por el joaquinismo. G. PAPINI apunta certeramente que «si la *Commedia* es, en su fondo y en su estructura teológica tomista —bien que no sólo tomista, aclara en nota— su aliento profético, manifestado en misteriosa forma, es joaquinista» («Dante vivo», t. e. M. Verdaguer, 3.ª ed. Apolo, Barcelona). Cf. H. GRUNDMANN: «Dante und Joachim von Fiore» en «Deutsche-Dante Jarhbuch», XIV, 1932. Para los aspectos aquí destacados del pensamiento de Dante, v. A. CARLINI: «Del sistema filosófico dantesco nella Divina Commedia». Bolonia, 1902; W. B. CARPENTER: «The Spiritual Message of Dante», Harvard University Press. Cambridge (Mass.) 1914; H. CONRAD: «Dantes Staatslehre im Spiegel der Scholastischen Philosophie seiner Zeit», Heidelberg, 1946; B. NARDI: «Saggi di filosofia dantesca». Roma. 1930; M. SCARPINI: «Il sistema religioso-político di Dante nella Divina Commedia». Florencia, 1926; B. NARDI: «Dante e la cultura medievale». Bari, 1949.

él, tiende constantemente a afirmarse sobre el hombre «per se», por modo más o menos inmanente. En Petrarca, según ha hecho ver de modo magistral Groethuysen (39), se radicaliza la interpretación de la realidad partiendo de la vida misma, se disuelve toda la preocupación teológico-cósmica del pensar medieval en un persistente merodear en torno a «mi» alma y «mi» fortuna, llegándose a «una sinfonía de motivos de la vida sin la que no cabe entender todo el proceso evolutivo que se operó en el Renacimiento» (40). Pero en Petrarca se registra además la primera reacción hostil contra el universo abstracto de los físicos, en el que se diluye la existencia personal y concreta como una magnitud insignificante. La polémica de Petrarca con los «averroístas» es el primer episodio de la tensión permanente, desde entonces, entre dos modos singulares de entender la realidad objetiva. Este aspecto de la significación de Petrarca ha sido debida e inteligentemente subrayado por Toffanin: «De la polémica contra los médicos salió purificado el culto de la retórica hasta llegar a la insinuación (muy seductora para oídos filosóficos modernos, pero también muy agustiniana) de que sólo es realidad concreta y palpable el objeto de ella, el espíritu, y no la materia sobre la cual trabaja la ciencia. La retórica, reino de la luz; la ciencia, reino de las tinieblas. «*Es preciso convenir* —dice Petrarca a su *físico* haciendo el saludo de las armas— *que entre nosotros se entabla una lucha desigual, ya que tú tienes dónde golpearme, pero no tienes dónde yo pueda responderte.*» Y quiere decir: En cuanto yo hago consistir el hombre en el espíritu (huma-

(39) V. «Antropología filosófica», cit. pp. 165 y ss.
(40) Ib. p. 178.

nidad), me ofrezco a tus golpes con toda esta solemne realidad: mas ¿qué es aquello en que tú te encierras, la materia? En ella no encuentro al hombre. Tú eres un vil mecánico. *Quid enim potest mercenarius et infamis artifex*»? (41).

El proceso de exaltación del hombre a centro del universo y, con ello, la configuración del mundo mismo como todo espiritual, se prosigue ininterrumpidamente a lo largo del Cuatrocientos italiano y llega a hacerse la nota dominante del pensamiento de dos de sus más egregios representantes —Marsilio Ficino y Pico de la Mirandola— y de un pensador oscuro, sacado no ha mucho a la luz, Bovilo, pero que formula la idea con impresionante grandeza. Aun cuando Marsilio de Padua, a quien va asociado el renacimiento de la filosofía platónica —y de la política— reitera las premisas acerca de la constitución ideal-trascendental del mundo que están en el orto de este proceso, tal platonismo renaciente es sólo el escenario conceptual de fondo, desde el que se destaca y emerge el hombre en una posición ontológica sin par. Para Ficino, el hombre es el *gran milagro* de que habla Trimegisto. En el autor de la «*Theología platónica*» se hace singularmente precisa la idea de lo *espiritual* como nexo de lo real, como aquel principio que implica la totalidad en lo concreto, sirviendo de *copula mundi*. La estructura del universo ficiniano es una pirámide ascendente en progresivo desprendimiento de lo material y en creciente actividad por la acción espiritual: cuerpo, cualidades sensibles, alma racional, ángel, Dios. Por virtud de su potencia intelectiva el alma es un a modo divino de estar en todas las cosas: el hombre es el

(41) V. «Historia del humanismo», cit. p. 209.

único ser que participa de la realidad en cuanto totalidad fijada por la *copulatio* espiritual. También Groethuysen ha acertado aquí con la expresión adecuada: «De esta suerte el hombre se destaca del universo en virtud de su postura hasta cierto punto posterior al mundo, como se revela en su actitud contemplativa. No tiene una posición particular en el mundo; es el ser universal, el ser para todos los demás seres. El Dios activo-creador encuentra su complemento en este Dios receptivo que se pone de manifiesto al fin de la creación: el ser creador del mundo en el ser espectador del mundo» (42). El hombre *centrum naturae, copula mundi* de Ficino, se corresponde con el *Dios finito* de Nicolás de Cusa; se trata de modos de expresión distintos de una misma tendencia hacia la divinización del hombre, que paso a paso se hace más audaz.

Que este término, *divinización,* no es excesivo para calificar la exaltación sin límites de lo humano como sujeto de constitución de lo espiritual en este mundo, lo muestra de modo harto significativo la obra de *Pico de la Mirandola,* ejemplar humano por muchos conceptos, representativo del *uomo universale* del Renacimiento y quien —como se ha dicho con mordaz metáfora— se alzó un buen día «sobre la cornisa de la ya sospechosa edificación humanista, para encender todas las lámparas de la herejía» (43). Sería un tanto excesivo recordar aquí las influencias de la Cábala y del hebraísmo renaciente, que llevaron a Pico por este sendero. Nuestro interés se circunscribe a su idea espiritual del hombre, que ha formulado en imágenes rotundas en su célebre *Oratio de*

(42) Ob. cit., p. 187.
(43) Toffanin: «Historia del humanismo», cit. p. 309.

hominis dignitate. Pico introduce en la tradición humanista, que estamos exponiendo, un elemento nuevo y de alcance decisivo —cualquiera que pueda haber sido la efectiva influencia del discurso sobre la evolución ulterior— por el que se rompe toda posibilidad de conciliación del mundo del espíritu con el universo mecánico. Trátase de que brota en él con virtualidad propia la autonomía del mundo peculiar del hombre, del universo humano del espíritu, que ha de constituirse en objeto especulativo. En un opúsculo que constituye el inmediato antecedente de la «*Oratio*» de Pico, en el «*De Dignitate et excellentia hominis*» compuesto por Gianozzo Manetti en el año 1452, encuentra Cassirer la oposición del «mundo de la naturaleza, considerado como mero producto, al mundo espiritual del devenir al mundo de la cultura» (44), pero quien presta a esta oposición tan grávida de futuro su andamiaje filosófico es, precisamente, Pico de la Mirandola. El esquema neoplatónico-espiritualista del mundo que encontramos en toda la serie de pensadores de que nos venimos ocupando se caracteriza por un rígido esquematismo por virtud del cual cada entidad concreta dentro del esquema se concibe en una relación funcional determinada por su posición en el todo. El hombre encuentra también su puesto en el cosmos, conforme a la misma legalidad universal determinada por el despliegue del espíritu, bien que su específica participación en lo espiritual le confiera una dignidad singular. Pico de la Mirandola rompe este cerco cósmico y corta las últimas amarras que ligaban al hombre al mundo de la Naturaleza. Para él, el atributo implícito en

(44) CASSIRER: «Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento», cit. pp. 112 y ss.

4

la espiritualidad humana es la *libertad* del hombre para forjar su propio destino. Pero el sentido de esta *libertad* difiere muy profundamente del libre albedrío para salvarse o condenarse que conjugado con la teoría de la gracia quedaba inscrito en la soteriología medieval, y difiere también de la libertad del neoplatonismo, la libertad del alma para su elevación hasta el reino del Espíritu o para su degradación en la materia.

En Pico de la Mirandola, aparece, por vez primera, *el sentimiento moderno de la libertad*, la libertad *para ser* como virtud del hombre de forjar su propia condición y destino en este mundo, como capacidad de autoconformarse a sí mismo, justamente, como *mismidad*. Así se alza el hombre como sujeto *creador* —momento último en la divinización progresiva que el humanismo describe— de una realidad *sui generis*, de una realidad a la que no se tiene acceso con la *forma mentis* por la que se aprehende el universo natural con sus esquemas físico-matemáticos. «En eso se basa la autonomía del mundo del hombre. Este mundo no puede equipararse a los demás, puesto que, por una parte, este mundo no se presenta con respecto a los demás como síntesis del mundo, mientras que, por otra parte, no es susceptible de localización alguna en el conjunto, no puede ser determinado simplemente por un grado de valor dentro de la estructura del mundo. Es, pues, un mundo que se añade a los demás ya existentes como cosa de carácter distinto y que en cierto sentido constituye una nueva especie de mundo, una nueva categoría de mundo, un mundo de mundos» (45).

El problema del hombre como sujeto de su propio

(45) Groethuysen: «Antropología filosófica», cit. p. 194.

ser y del mundo del espíritu como marco objetivo del despliegue de lo humano es el tema de el «*De Sapiente*» (1509) de Carolus (Charles de Bouelles) o Bovilo, exponente máximo del humanismo renacentista francés y en cuyo pensamiento parece dar con su natural culminación la antropología germinal del hombre moderno. Bovilo, que nos es conocido merced a la excepcional indagación sobre la filosofía del Renacimiento llevada a cabo por Cassirer y a la lograda exégesis de Groethuysen, parte de un análisis de la realidad desde el mero *esse*, como pura existencia predicable de todo lo creado, hasta el *intelligere* como modalidad máxima de existencia en el mundo que corresponde tan sólo al hombre, pasando por el *vivere* y el *sentire*, describiendo un proceso que *anticipa de modo asombroso la explicación hegeliana de la realidad como un tránsito progresivo desde la «sustancialidad» a la «conciencia»*. Por lo mismo la afirmación inicial de esta antropología es la posición del hombre como suprema realidad de este mundo. El mundo es comprendido por Bovilo como reino de lo *finito* en una contraposición metódica frente al mundo de lo *infinito*, al mundo de Dios. Ciertamente la antropología de Bovilo no descansa aún en una explicación inmanentista de la realidad por virtud de la cual quepa prescindir de toda referencia cósmica a Dios, pero sí en la idea de un estatuto autónomo del cosmos fijado por Dios, en el cual se asigna al hombre «a imagen y semejanza de Dios» el papel de espíritu rector del mundo, de divinidad finita del reino de lo finito. De este modo comienza, ya en las primeras décadas del siglo xvi, a abrirse paso la dualidad espiritual básica del mundo moderno, la dualidad entre *éste* y el *otro* mundo como totalidades espi-

rituales cerradas, como *distintos mundos del espíritu* a los que corresponde la soberanía respectiva del hombre y de Dios.

La fijación de la *aquendidad* como horizonte espiritual del hombre, como marco objetivo del despliegue del inteligir humano, lleva consigo, para Bovilo, la obnubilación de la mente humana para el *más allá*, la opacidad del mundo infinito de Dios al espíritu del hombre. «Todo cuanto vemos a nuestro alrededor es creación de Dios; pero, al creador mismo, no podemos conocerle. *Finiti ad infinitu nulla est proportio ratione nulla.* El hombre, como toda criatura, como todo el mundo, es como nada frente a Dios» (46). Con este anonadamiento de la criatura humana frente a Dios, el cual implica un desconocimiento de la dignificación teándrica de Cristo, se enuncia ya la impotencia del hombre por la salvación, que ha de ser característica en la soteriología protestante. El hombre sabe de Dios por la sola revelación y tiene conciencia de él tan sólo por la fe; fuera de esto, queda Dios allende las fronteras naturales del espíritu del hombre y resta a éste tan sólo adorarle como suprema potestad. «Las relaciones del hombre con Dios se reducen, para Bovilo, a la humilde adoración del Dios desconocido y a la conciencia de que el hombre, en su ignorancia, está unido a él más íntimamente que por medio de todo cuanto pudiera ofrecerle su pensamiento en materia de notas positivas sobre la divinidad» (47).

Mas este empequeñecimiento del hombre frente a Dios parece pensado, antes que otra cosa, como expediente de justificación del *imperio absoluto del hombre so-*

(46) GROETHUYSEN, ib. p. 330.
(47) Ib., p. 331.

bre el mundo y de la concepción del mundo como despliegue objetivo del espíritu humano. La conexión realmente ontológica, que esta filosofía establece entre el hombre y el mundo, y por virtud de la cual aparece el hombre como *anima genitrix* del mundo, como sustentáculo espiritual del mundo y éste, a su vez, como esfera de acción por la que el hombre se hace verdadero hombre, como materia prima del ser del hombre como devenir espiritual, determina la constitución fundamentalmente dinámica de la realidad espiritual, la primera «Weltanschaunng» fáustica del hombre de Occidente. En estricta correspondencia con el proceso de sujeción de la Naturaleza al imperio efectivo del hombre y de la afirmación de la sociedad humana como horizonte ontológico del hombre, se configura así en su específica estructura ontológica el *mundo moderno.*

«El hombre como ser espiritual activo, como conquistador espiritual de este mundo: tal es el motivo antropológico fundamental de la filosofía de Bovilo. El hombre es el microcosmos. Es un mundo en este mundo. Es la síntesis de este mundo, el ser universal. Resume en sí el mundo. Une en sí lo diferente; forma un mundo. El hombre es, pues, el ser que mira y contempla. En este sentido el ángel no tiene relaciones con el mundo. Su mirada se dirige a Dios. El hombre, en cambio, está en este mundo; éste se le ofrece para que él lo contemple. Sin embargo, este contemplar no es un simple reflejarse del mundo, sino una función sintética que hay que consumar. La actitud espiritual del hombre no es un recibir lo dado, sino un pensar sobre lo dado, un proceso espiritual que hay que comprender gradualmente» (48).

(48) Ib., p. 326.

El mundo aparece así como totalidad fundada en el hombre, como una realidad articulada en su unidad sobre el espíritu humano. Pende, el mundo, ontológicamente del hombre. La ciencia humana determina al mundo en su realidad ideal, pues el hombre no está en el mundo de otro modo que comprendiéndolo idealmente, superponiendo al ser físico de las cosas, tal como le entra por los sentidos la imagen espiritual de ellas capaz de cobrar sentido en la totalidad imaginaria del mundo. El hombre «espiritualiza» la realidad y al hacerlo le confiere su unidad ontológica, asigna a cuanto le es dado en concreto su lugar específico en el universo ideal del espíritu.

La antropología filosófica de Bovilo anticipa asombrosamente algunas de las líneas básicas de desarrollo del pensamiento moderno. La dualidad de mundos espirituales hacia los que el hombre está referido es todavía en él una contraposición pacífica, en la que no ha comenzado a agitarse el conflicto íntimo del hombre, aquel desgarrarse del alma moderna solicitada por la *devotio* al más allá y la *ocupatio* en este mundo, del que saldrán la mística alemana, la teología protestante y, a la postre, la filosofía de Hegel como definitiva y postrimera metafísica de la concepción del Universo como reino del espíritu. Pero el fondo último desde que irresistiblemente emerge esta concepción, la orientación positiva del espíritu humano hacia el mundo y la comprensión del mundo como despliegue del espíritu humano, la referencia del mundo al hombre como centro de sentido, quedan, según se ha visto, tan firmemente trazadas en el pensamiento de este un tanto oscuro humanista francés, que toda su filosofía se nos aparece, vista desde el punto ter-

minal del proceso en que se inscribe, como una magna obertura de todo el desarrollo ulterior y al propio tiempo como un pórtico genial, que da acceso a una nueva conciencia de la *objetividad*, a una nueva comprensión de la realidad objetiva como articulación del Universo en torno al eje espiritual del hombre.

Giordano Bruno concluye con el primer gran sistema filosófico auténticamente *moderno*, el proceso de afirmación del mundo como totalidad espiritual y pone, de este modo, los cimientos de una mentalidad científica llamada a concurrir por doquier con aquella otra que se sirve de la imagen de fondo del universo mecánico-matemático. En cierta manera convergen en su pensamiento esas dos fundamentales intuiciones de totalidad que han servido de reclamo a toda la ciencia moderna y, en definitiva, a todo el modo de comprender cualquiera realidad objetiva a que ha tenido acceso el hombre moderno: la *mathesis* universal y el *espíritu objetivo*, pues no en vano es Bruno, en frase de Dilthey, el filósofo de la visión estética que del mundo tiene el Renacimiento (49), y en el Renacimiento brotan en germen todos los motivos fundamentales en que se ha inspirado la actitud científica del hombre moderno. Por una parte, en efecto, es Bruno el primero en traducir la imagen copernicana del mundo astral a términos metafísicos, montando sobre ella el primer sistema panteísta de la filosofía moderna (50). De otra, es también el primero en comprender el mundo como realidad animada, como articulación de una infinita multiplicidad de formas concretas a través de las

(49) Dilthey: «Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII», t. e. cit. p. 352.
(50) Cf. K. Muhs: «Geschichte des abendländisches Geistes», cit. I, p. 156.

que vive y se despliega el espíritu universal, el alma del mundo, la totalidad de cuanto es vivificando en su esencialidad específica cuanto entra por nuestros sentidos. Es así también, como quiere Heer, «padre espiritual del romanticismo y en particular de su versión alemana» (51), esto es, de aquella mentalidad afanosa de la indagación del espíritu inmanente a todo lo largo del horizonte vital del hombre, y de comprender al hombre mismo como porciúncula espiritual abierta al infinito. Dilthey ha dedicado páginas de exégesis histórico-filosófica muy rigurosa a seguir el hilo y el entramado del moderno panteísmo europeo, del que Giordano Bruno es el primer eslabón, con el que se cumple una revolución total en la concepción del mundo y de la vida, sobre la que tiene asiento, cuando menos, un sector fundamental de la imagen contemporánea del *globus intellectualis.*

Con todo, si bien es cierto que de esta manera Dilthey ha acertado a situar al filósofo de Nola en la encrucijada de la autocomprensión del mundo moderno, puede que haya errado en la apreciación de los motivos que justifican esa posición. Dilthey insiste, quizá en demasía, en la dependencia en que Bruno se encuentra respecto a la nueva figura copernicana del universo y no parece advertir que encuentra en la hipótesis de Copérnico un velo que se alza descubriendo la estructura mecánico-matemática de la realidad, que fue lo que hicieron los que, siguiendo las huellas del astrónomo de Cracovia, llegaron por esa senda a la fundamentación de la física moderna. Esa explicación constituye en Bruno, ciertamente, un punto de partida de la mayor importancia, pero se despliega en una dirección metafísica de alcance muy distinto al que

(51) HEER, ob. cit. p. 349.

desarrollarían Galileo y sus epígonos. La teoría de Copérnico proporciona a Bruno el impulso decisivo, merced al cual se cancela, después de una especulación secular, la dualidad entre el mundo visible y el mundo del espíritu en una imagen monista del universo como todo infinito, coronándose así dialécticamente todo el curso del pensamiento que, arrancando desde el gnosticismo y el neoplatonismo plotiniano, había hecho del espíritu el centro de imputación objetiva de la realidad. Bruno es, pues, ante todo, una de las más altas cimas metafísicas del *espiritualismo*, el cual viene a ser como la actitud intelectual que lleva a la dislocación mundana del Cristianismo en el mundo moderno o, en otros términos, la extralimitación de la afirmación cristiana de la personalidad espiritual del hombre, hasta subrogar a éste en centro ontológico de la realidad y en eje del universo como mundo del espíritu. Dilthey es en demasía terminante al asegurar que, en el desarrollo de la religiosidad europea, el elemento místico, panteísta, pugnó en todo tiempo con el punto de vista de la personalidad (52). La verdad puede que sea más bien todo lo contrario. A diferencia del panteísmo clásico, la explicación monista-materialista de Leucipo, Demócrito y Lucrepio, en la que el hombre es una entre tantas formas inertes sujetas al mecanismo de la materia como principio universal de realidad, el panteísmo moderno, desde sus orígenes en la reinterpretación neoplatónica bajo la acción de motivos cristianos, en el gnosticismo y en la filosofía alejandrina, en el pelagianismo y en el neoplatonismo renacentista y ulteriormente en el romanticismo filosófico hasta su remate en Hegel, y en la teología de Schaleiermacher,

(52) Ob. cit. p. 355.

es una explicación espiritualista del mundo como universo animado del que sólo tiene cabal sentido el hombre, como suprema forma espiritual de ese mundo, y cuyo destino consiste, justamente, en liberarse de su entrega y enajenación al mundo, de su objetivación, por la conciencia de la unidad espiritual de la realidad. Y, precisamente, la religiosidad, a que puede dar lugar el predominio de una tal intuición espiritual-monista de la realidad —religiosidad, íntimamente vinculada al *pathos* de la protesta luterana y al pietismo— responde, más que al contenido de una fe objetiva, a la liberación de la sensación de angustia que experimenta el alma al sentirse indiferenciada en una espiritualidad absoluta. Kierkegaard, con su honda aversión al universo hegeliano, será el exponente máximo de esta religiosidad desviada. Y, por lo mismo, yerra también Dilthey cuando considera al panteísmo moderno, con Bruno a la cabeza, «como una transformación preciosa y fecunda de la religiosidad europea» (53), pues el sentimiento religioso que inspira es una réplica psicológica puramente negativa frente a una imagen del mundo, en la que está decisivamente inscrito y en razón a la que Dios y mundo tienden a aparecer ligados necesariamente en una unidad ontológica, lo que a la postre conducirá a la inversa «teología» del ateísmo moderno.

La estricta dependencia en que se encuentran los primeros escritos filosóficos de Bruno, el «*De umbris idearum*» de 1582 y el «*Sigillus Sigillorum*» del año siguiente, con respecto al neoplatonismo plotiniano, es evidente. La dualidad entre el mundo de las ideas, concebido realísticamente al modo platónico y el mundo sensible como

(53) Ob. cit. p. 355.

huella o vestigio de aquella absoluta realidad y la teoría del conocer que sobre esa dualidad se monta, constituyen el punto de partida del primer panteísta moderno (54). Nada nuevo encontramos aquí que no estuviera ya formulado en el pensamiento espiritualista precedente. Sólo el «*De la causa*», sin duda la obra en que el pensamiento de Bruno alcanza su plenitud y su cima, constituye un paso decisivo en ese proceso. Bruno formula ahí el principio de la unidad absoluta del todo, la unidad ontológica entre la materia y la forma; afirma el Universo como forma necesaria de Dios y concibe a Dios como la sustancia absoluta del Universo. Contra lo que puede parecer a primera vista, no hay en ello ninguna ruptura violenta con el espiritualismo precedente. Antes al contrario, todo el proceso intelectual de Bruno viene a probar que ese espiritualismo se corona en él en una orgía mística, hasta el hundimiento de la personalidad en la Naturaleza como todo espiritual (55). Todo el proceso que hemos expuesto venía conducido por una comprensión del universo como todo espiritual abierto al hombre como microcosmos. Tal es, según ha quedado indicado, el motivo dominante del platonismo renacentista y, por su conducto, del pensamiento de Cusa, de Pico y de Bovilo. En esta concepción va quedando paso a paso más desvaída la presencia metafísica del Dios personal y trascendente, mientras que el universo como entidad total se afirma enérgicamente como término objetivo del hombre. La insoluble contradicción que domina el pensamiento de Bovilo entre su idea del hombre, como eje espiritual de cuanto existe, y un Dios trascendente, al cual no tiene otro

(54) Cf. M. Saracista: «La filosofia di Giordano Bruno nei suoi motivi plotinioni». Florencia, 1935, pp. 43 y ss.
(55) Heer, ob. cit., p. 350.

acceso que una fe desligada de todas sus experiencias mundanas, es, justamente, la contradicción que suprime Bruno repudiando terminantemente toda trascendencia y erigiendo al universo en reino absoluto del espíritu. Pues lo característico de la filosofía de Giordano Bruno no es tanto la reducción de la divinidad a Naturaleza y la exaltación de la Naturaleza a divinidad, ni es tampoco el principio de la absoluta unidad ontológica del ser, la idea del Todo-Uno con la que parece regresar a la metafísica de Parménides, sino, sobre todo ello, algo que no puede ser explicado sino como colofón de todo el movimiento espiritualista al que es, en lo esencial de su pensamiento, tributario. Tal es la idea dinámica de la realidad, la realidad como materia en constante agitación espiritual, la animación multiforme de todo cuanto existe, la idea de un alma del mundo jamás en reposo. Con esto está enunciada una tesis central acerca de la estructura última de la realidad, llamada a tener en el pensamiento europeo un alcance no menos importante que la imagen mecánico-matemática del mundo. Es más, Bruno la ha concebido, evidentemente, como un paso decisivo allende esta concepción. La idea de que el Universo es una constelación de momentos espirituales en permanente fuga, la comprensión de la realidad como una configuración en perpetuo dinamismo regido por los avatares de un principio espiritual absoluto, es el principio constructivo sobre el que se alza una nueva y absolutamente moderna visión de la realidad en cuanto *objetividad*. Frente a la concepción causal determinista del mundo, para la que la realidad objetiva aparece fijada en términos de magnitudes funcionales, se alza una nueva concepción que ve en cuanto acaece bajo las formas más di-

versas y en las zonas aparentemente más alejadas entre sí una unidad de sentido, determinada por el hecho fundamental de que por todas partes un principio espiritual unitario se despliega guiado por ese mismo sentido y se articula en constelaciones objetivas, que son sólo momentos históricos de la realidad absoluta que es el espíritu. Tal es el trasfondo filosófico de la gran disputa de la ciencia moderna entre la imagen objetiva de la realidad como *naturaleza* y la concepción total de la realidad como mundo del *espíritu*.

III

EL ESTILO CIENTIFICO DE LA MODERNIDAD

Lo que un historiador cristiano, Heer, ha caracterizado como una «rebelión contra el universo curial» (56), es decir, la general conmoción en la que se desgarra el mundo teológicamente ordenado y brotan en dialéctica continua nuevos principios de orden, es también el horizonte cultural en el que se inscribe la imagen de la ciencia moderna como forma específica de saber positivo. «De tarde en tarde —escribe Randall— en este período aparecieron hombres que, como los humanistas y los reformadores, se apartaban de la sabiduría medieval para dedicarse a un saber más humilde, al menos en apariencia; pero estos raros personajes estaban fascinados, no por el alma humana y sus infinitas posibilidades, sino por el gran mundo donde se vive la vida humana... La ciencia había de construir un nuevo mundo que ocupase el lugar del que se había quebrado en el Renacimiento;

(56) Cf. HEER: «Europäische Geistesgeschichte», cit. p. 172.

la ciencia aplicada por el poder a la producción de mercancías había de transformar la sociedad medieval en la grande, dispersa y caótica civilización en que vivimos» (57).

El ideal de la ciencia moderna se ha desarrollado a partir de oscuros recelos contra el universo teológico, suscitados al propio tiempo por un enrarecimiento excesivo de la conceptuación teológica desnutrida de auténtica savia religiosa y por el redescubrimiento moderno de la filosofía griega. Esta situación ha sido, probablemente, heredada por la cultura occidental del pensamiento árabe (58). En el Islam, la falta de un control dogmático de la autoridad al modo católico dio lugar, desde un principio, a la proliferación de escuelas y sectas en lucha, que buscaban el afirmarse como *ortodoxas* por la tradición o por la razón. La racionalización progresiva de la revelación coránica condujo finalmente a una grave crisis en el organismo religioso del Islam, de la que brotó la gran época de la filosofía árabe, entre los siglos IX y XII: Al-Kindi, Al-Farabi, Avicena, Avempace, Averroes. La filosofía de Avicena (980-1073) es quizá el último gran intento de soldar sobre una base unitaria el dogma revelado con la filosofía profana (59), pero sus sucesores, y singularmente Averroes, tomaron decididamente el rumbo filosófico desligándose de las ataduras dogmáticas.

Ahora bien, posiblemente pocos pensadores hayan contribuido tanto al desarrollo de la imagen moderna

(57) Randall: «La formación del pensamiento moderno», t. e. J. A. Vázquez. Nova. Buenos Aires, 1952, p. 209.

(58) Cf. Hermann Friedmann: «Epilegomena. Zur Diagnose des Wissenschafts-Zeitalters». Beck, München, 1954, p. 56 y ss.

(59) De capital importancia en orden a este punto es el estudio de Ernst Bloch: «Avicenna und die aristotelische Linke» (1952). Suhrkamp Frankfurt a. M. 1963 especialmente 29 y ss.

del universo como el filósofo de Córdoba. Aun cuando el estudio del averroísmo latino puede aún deparar muchas sorpresas, es innegable que la concepción averroísta de la Naturaleza anticipa, en sus líneas maestras, el esquema de realidad que ha de servir de punto de partida a la ciencia moderna. El pensamiento de Averroes se caracteriza ante todo por la reducción inmanentista de Dios y la Naturaleza a una unidad inteligible; el Ser Supremo se desarrolla en el mundo según un despliegue absolutamente racional, perfectamente concatenado en sus distintos momentos y deducible con todo rigor desde un punto o desde otro. «El universo de Averroes es una inmensa sucesión de teoremas, que se engendran mutuamente» (60). Todo lo que es ópera dentro de un esquema funcional cerrado, presidido por un orden inmanente, una rígida legalidad natural que es coeterna a Dios mismo. Las raíces del moderno concepto de *ley natural*, a partir del cual se desarrolla la física matemática de la Edad Moderna, que, a su vez, ha servido de paradigma al saber científicamente tomado, se ligan a esta imagen naturalista del universo (61).

Siger de Brabante, el primer pensador del Occidente cristiano que concibe una filosofía teológicamente autónoma, adopta resueltamente esta concepción del universo matemático, en el que la acción inmediata o providencial de Dios es sustituida por la conexión regular de causas y efectos, que se multiplican y hacen más complejos a medida que se alejan de Dios, como principio del que emana todo el sistema como mecanismo sin fin. El cen-

---

(60) B. Landry: «L'Idée de Chrétienté chez les Scolastiques du XIIIe siècle». París, 1929, p. 105.

(61) Cf. K. von Neergard: «Die Aufgabe des 20 Jahrhunderts». Zurich. 3.ª ed. 1940, p. 21.

tro de gravedad de la comprensión del mundo se va desplazando así de la teoría del Ente Supremo y de los entes finitos a la teoría de la causalidad, de las relaciones entre formas concretas, a la legalidad universal en cuanto tal. Robert Grosseteste (62) (1168-1253), de quien su discípulo Rogerio Bacon asegura *«qui per potestatem mathematicae sciverunt causas omnium explicare et tam humana quam divina sufficienter exponere»*, cumple el papel de anticipar las líneas de penetración del método de comprensión matemática del universo natural. La filosofía natural está íntimamente vinculada, según Grosseteste, a la consideración de líneas, ángulos y figuras: *«utilitas considerationis linearum, angulorum et figurarum est maxima, quoniam impossibile est sciri naturalem philosophiam sine illis»*. La física adquiere así *constitución matemática,* lo que es el nervio de su fabulosa significación en la mentalidad moderna; todo fenómeno natural es susceptible de esta reducción geométrica: *«omnes enim causae effectuum naturalium habent dari per lineas, angulos et figuras»*. Es el universo escrito en lengua matemática de Galileo lo que en esto queda manifiestamente anticipado.

Si en este círculo de ideas percibimos claramente el desplazarse hacia la inmanencia del orden cósmico, el ideal de la moderna ciencia positiva encuentra su primera formulación vigorosa en Rogerio Bacon. La vinculación metódica que Bacon predica entre la *scientia experimentalis* (adjetivación que el propio Bacon incorpora a la historia del pensamiento) y el principio de *«per potestatem mathematicae sciverunt causas omnium expo-*

---

(62) V. S. HARRISON THOMSON: «The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, 1235-1253». Cambridge, 1940.

nere», constituye el programa de acción del moderno saber positivo. «Bacon, en cambio —escribe Tofannin—, parece no tener más necesidad de frenos; confundiendo intuición mística e investigación científica de la naturaleza, es decir, extremo misticismo y racionalismo extremo, maneja las conclusiones de la física como si fueran las llaves de la piedad y en el disparatar de una religión de la ciencia o, mejor aún, de la tradición científica —*nec homo potest scire veritatem nisi per doctrinam*— se anticipa al positivimos del siglo XIX» (63). En la obra de Rogerio Bacon se hace transparente la significación inmanentista que el proceso de matematización expuesto lleva consigo. El universo matemático tiende a convertirse en el universo mecánico:

> «*Sed praeter has scientias —dice— est una perfectior omnibus cui omnes famulantur, et quae omnes miro modo certificat, et haec vocatur scientia sperimentalis quae negligit argumenta quoniam non certificant, quantumcumque sint fortia, nisi simul adsit experientia conclusionis, ut ostendo in tractatu de ista sciencia*» (64).

Bacon plantea su polémica contra el mundo de los *universales*: Sólo los *homines imperiti adorant universalia,* al tiempo que erige la corroboración empírica en testimonio de la verdad. La «*opus majus*», de Bacon, es la primera enciclopedia moderna, producto de la apología de la ciencia experimental como saber del que se predica la certidumbre absoluta.. Comprensión matemática y aprehensión empírica se reclaman mutuamente: no basta

---

(63) TOFANNIN: «Historia del humanismo», t. e. B. L. Carpineti y L. M. de Cádiz. Nova. Buenos Aires, 1953.

(64) Cit. TOFANNIN, ob. cit. p. 78.

saber calcular y razonar, sino que también es preciso servirse de las manos; sólo cuando el razonamiento matemático es susceptible de verificarse en la experiencia estamos propiamente en posesión de la verdad científica. ¡Toda la historia de la física moderna hasta la teoría einsteniana de la relatividad, y su corroboración empírica en la solución de la experiencia de Michelson y en la desviación de las imágenes estelares en el eclipse solar de 1919, está, por el estilo del investigar, anunciada en esta exigencia del franciscano de Oxford! Pero Rogerio Bacon es también el primer apóstol de la ciencia como magna palingenesia del mundo moderno, el primer «hombre prometeico»: «En Rogerio Bacon se aplica el entusiasmo profético de los espirituales a la *ciencia,* concebida ésta, por entero, como medio de ayuda para la renovación del mundo por los portadores del espíritu, llenos del Espíritu Santo, los verdaderos sabios... La tan celebrada *utilidad* (utilitas) de todas las ciencias, y en particular de las ciencias naturales, para el Estado, el arte de la guerra, el *progreso,* la prolongación de la vida (cf. «Opus majus», ed Bewer, Londres, 1859, pp. 17 y ss.), tiene solamente un sentido: la Cristiandad ha de utilizar tal saber, a fin de capacitarse para concurrir con el mundo espiritual y las costumbres *infieles»* (65).

De este modo, aparece ante nosotros abierta la vía de acceso al nuevo mundo de la naturaleza. Agudamente hace notar Cassirer que la acción decisiva, en este sentido, no está tanto en el ensanchamiento de esa imagen por la incorporación sucesiva de nuevos rasgos, hasta producir una transformación decisiva; el giro radical

(65) Heer, ob. cit., pp. 148-149. *Cf.* Topannim, ob. cit., pp. 82 y ss.

consiste, más bien, en que el conocimiento de la Naturaleza se convierte para el espíritu en el *medio* dentro del cual lleva a cabo su propio conocimiento (66). Esta reducción naturalista del conocimiento se cumple en el siglo y medio que va desde la publicación, en 1543, de la obra de Copérnico, «*De Revolutionibus Orbium Coelestium Libri VI*», hasta la aparición, en 1687, de los «*Philosophiae naturalis principia mathematica*», de Newton. Los títulos latinos de estas obras son la última huella perceptible de la *forma mentis* que configuró el universo espiritual de la Edad Media, pero en su contenido se cumple cabalmente el deslizamiento del saber humano hacia el universo concreto como mecanismo de fuerzas y magnitudes.

El famoso *giro copernicano* aloja significaciones de más alcance que la de por sí ya inconmesurable que supuso la concepción heliocéntrica del sistema planetario. Copérnico «era un matemático que dominaba completamente la astronomía tolemaica y la de los astrónomos posteriores y que encarna estas teorías con la fría y aguda mirada del sabio. Ninguna idea filosófica, o peor, metafísica, que pudiera influir sobre sus consideraciones empañaba su mente» (67). Pero hay algo más que esto. El hecho mismo de que la obra de Copérnico se presentara —al parecer no por su voluntad (68)— meramente

---

(66) CASSIRER: «Filosofía de la Ilustración», t. e. E. Imaz. México, 1943, p. 49.

(67) A. MIELI: «La eclosión del Renacimiento», Espasa-Calpe. Madrid, 1951, p. 240.

(68) Cf. A. ARMITAGE: «The World of Copernicus». The New American Library, 3.ª ed. Nueva York, 1953, pp. 108 y ss. La atribución a OSIANDER de esta presentación de la teoría, como autor del segundo prefacio de «De Revolutionibus», fue justificada ya por L. PROWE: «Nicolaus Coppernicus». Berlín, 1883-1884.

como un ensayo sobre la base de una hipótesis, sin otro objeto que la economía de los cálculos, es un símbolo de la magnitud del cataclismo que hizo saltar el horizonte teológico-natural del hombre de la sociedad tradicional. La nueva astronomía copernicana no llevaba consigo sólo el destronamiento del hombre de su posición axial en la concepción del mundo, ni suponía meramente un golpe contra el principio de la autoridad que quebrantó las pautas de valor de la mentalidad científica tradicional; por encima de todo significaba el poner ante los ojos del hombre moderno la realidad como orden rigurosamente regular de fenómenos, como esquema matemático, funcionando según una rígida legalidad inmanente (69).

El éxito que Kepler obtuvo al acomodar los registros de Tycho Brahe a una órbita elíptica, corroboró su fe en la idea de que la constitución del Universo respondía a los mecanismos matemáticos más simples (70). La formulación de las tres leyes keplerianas viene a ser la pri-

---

(69) Cf. E. ZINNER: «Entstehung und Austreitung der Coppernicanischen Lehre». Erlangen, 1943; H. KESTEN: «Copernicus und seine Welt», Wien, München, Basel, 1953, pp. 185 y ss.; R. G. COLLINGWOOD: «Idea de la Naturaleza», t. e. E. Imaz, F. C. E., México-Buenos Aires, 1950, p. 120: «Para la cosmología nueva no puede haber diferencias naturales de cualidad; no puede haber más que una sustancia cualitativamente uniforme en el mundo entero, y todas sus diferencias no son más que diferencias de cantidad y de estructura geométrica». Asimismo CASSIRER: «El problema del conocimiento», I. cit. p. 292: «En la imagen moderna del mundo se ha conquistado un nuevo lugar y un nuevo derecho para la razón. La *intuición* viva de la naturaleza como un todo, su unificación en un «cosmos» armónico: tal es la meta fundamental de todas las nuevas consideraciones», v. sobre todo ello la gran obra de E. J. DIJKSTERHUIS: «Die Mechanisierung des Weltbildes» t. a. Springer Verlag. Berlín, 1956.

(70) Cf. DILTHEY: «La conexión entre la autonomía del pensar el racionalismo constructivo y el monismo panteísta en el siglo XVII», en «Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII», t. e. E. Imaz. México-Buenos Aires, 2.ª ed., 1947, p. 270. V. DIJKSTERHUIS, ob. cit., pp. 337 y ss.

mera descripción conforme al concepto de *ley natural* del nuevo universo físico-matemático. «Al reconducir Kepler los fenómenos del Cosmos a causas naturales y a proporciones genético-causales, elimina el momento teológico de la consideración de la Naturaleza. La imagen del mundo es accesible al hombre, no según sus fines, sólo según sus causas. La causalidad mecánica del acaecer se contrapone a cualquiera posición finalista. Con ello quedó trazada la línea de separación entre ciencia natural y teología. Las consideraciones teológicas valorativas y finalistas no tienen puesto alguno en el análisis científico de la Naturaleza, que se agota en la explicación física que rechaza toda intervención divina» (71). El concepto de *armonía* cósmica se sitúa así en el centro del pensamiento de Kepler. «La armonía aparece ante nosotros, primeramente, bajo un giro y una significación objetivos: designa la intuición del mundo como un Cosmos cerrado y organizado con arreglo a leyes geométricas. No se circunscribe, por tanto, a la estructura de los astros, sino que abarca y domina por igual todos los objetos y todos los efectos de la Naturaleza: podemos observarlo lo mismo en la formación de los cristales que en la estructura de los cuerpos orgánicos, así en las formas creadas por la Naturaleza como en las que nacen del instinto de los seres animados. Las proporciones fijas existentes entre los cuerpos cósmicos y entre sus distancias y tiempos de rotación son solamente el ejemplo más señalado de la ley general» (72).

Ahora bien, esta armonía encierra algo muy distinto a lo que el grisgo había sentido al elaborar la imagen ar-

(71) K. Muhs: «Geschichte des abendländischen Geistes». Berlín, 1950, t. I, pp. 160-161.
(72) Cassirer, ob cit., p. 303.

quetípica del *Cosmos* y de lo que la filosofía escolástica comprendía bajo el concepto de *Ley eterna.* Para captarlo es menester seguir, al hilo del cuidado análisis de Cassirer, el proceso de constitución de los conceptos de *fuerza y ley natural* que habrían de erigirse en clave de la moderna ciencia de la Naturaleza. En primer término, se parte de una crítica radical del concepto aristotélico de *potencia* como principio de constitución de la realidad. La imagen real de las cosas no se ofrece a la vista de quien concibe el universo *por modo estático,* de manera que cuanto en él ocurre sea tan sólo el discurrir hacia su fin propio de las cosas; lo real estriba, por el contrario, *en el movimiento mismo* de las cosas, pero este movimiento no es pura y simplemente una actualización, sino un intercambio de efectos recíprocos, una pugna de procesos y fuerzas que se cumple dentro de un esquema matemático. Es cierto que, a primera vista, cabe ver en esta interdependencia mutua de los fenómenos la acción recíproca de formas animadas y ajustar el esquema del mundo a una universal concurrencia de «fuerzas» anímicas. El mismo Kepler, según expone en sus notas al «*Mysterium Cosmographicum*», se dejó en un principio seducir por la teoría de las *inteligencias gobernantes* de Escalígero (73). Sin embargo, la ciencia moderna concluye pronto con este residuo incorpóreo y antipositivo para materializar el principio de esos efectos en el concepto de *fuerza.* «Los conceptos de fuerza y alma, empleados antes como sinónimos, en cuanto denominaciones y modalidades de la misma especie lógica, se enfrentan ahora como conceptos *antagónicos*... El nuevo giro del pensamiento cobra su máxima claridad en el concepto fundamental de la

(73) Ib., p. 322.

energía, que por primera vez aparece aquí desglosado de su entronque con la «entelequia» y con la forma sustancial, para transmutarse en su moderna significación... El nuevo concepto de fuerza, en vez de basarse en una vaga analogía con la apetencia de los sentidos, tiene su raíz en la pura *ley del conocimiento del número*: el propio Kepler dice que sustituye la *teología* y la *metafísica* celestes de Aristóteles por una filosofía y una física del cielo, que entrañan al mismo tiempo una nueva *aritmética* de las fuerzas» (74).

La armonía universal, como resultado ideal del proceso universal de fuerzas en concurrencia, llevaba consigo una postulación necesaria del moderno concepto de *ley de la naturaleza*. El término de *naturae legibus*, aplicado por primera vez al mundo exterior para designar las tres leyes básicas de la astronomía kepleriana, es ante todo expresión de la nueva conciencia inmanentista que se va apoderando del hombre moderno y que hemos visto coronarse en la metafísica de Giordano Bruno. Significa, sin más, la traslación resuelta de los postulados del orden cósmico desde el plano trascendental al mundo mismo como magno mecanismo. La imagen que desde entonces ha quedado íntimamente asociada a este nuevo sentido del orden —el mecanismo de relojería—, imagen, por cierto, nada accidental si hemos de creer en la simbólica spengleriana (75), está literalmente fijada por Kepler:

«*Scopus meus pric est, ut coelestem machinam di-*

---

(74) Ib., pp. 322-326, que incluye las referencias a las obras de KEPLER. Los subrayados son asimismo de CASSIRER.

(75) Cf. SPENGLER, «Der Untergang des Abendlandes», Beck, München, 1924, I, pp. 173-174.

cam non esse instar divini animalis, sed instar horologii (qui horologium credit animatum, isgloriam artificis tribuit operi) ut in qua pene omnes motuum varietas ab una simplicissima vi magnetica corporali, uti in horologio motus omnes a simplicissimo pondere» (76).

Lo que el universo mecánico lleva consigo y asocia al postulado de las leyes naturales es, ante todo, la posibilidad metódica de descubrir en el hecho concreto, que el observador tiene ante la vista, la *legalidad intrínseca del sistema a que pertenece.* En una palabra, lo que hay de fundamental y de novedad absoluta en la nueva concepción de la Naturaleza es un modo singular de aproximarse a los hechos. La nueva perspectiva consiste en presuponerlos enlazados por una rígida legalidad sistemática y, en último término, contemplarlos como expresiones concretas de un sistema de fuerzas estructurado por modo matemático. El concepto de *hipótesis* sirve cumplidamente a esta finalidad metodológica. El hecho que el observador tiene ante los ojos se disuelve en cuanto a su forma sustancial en un haz de medidas que cuantifican por completo su condición y después estas magnitudes, puestas en relación con las que la *hipótesis* presupone como interdependientes, ponen en marcha una corroboración empírica, cuya reiteración sistemática permite, finalmente, la formulación de la ley natural.

A este proceso metódico se ajusta conscientemente la nueva astronomía de Kepler. El mismo asegura que el no haber desdeñado una inexactitud de ocho minutos en el movimiento del planeta Marte, que arrojaban los cálcu-

(76) Cit. CASSIRER, ob. cit., p. 323.

los según la vieja astronomía tolemaica, le condujo al descubrimiento de la primera de sus leyes sobre el movimiento de los planetas (77). Desdeñó sencillamente una hipótesis tradicional y adoptó la revolucionaria hipótesis copernicana con un resultado feliz. Pero también es este el *estilo* —y conviene subrayar la palabra— lo que caracteriza la nueva mecánica de Galileo, deducida con una estricta fidelidad a los nuevos cánones metodológicos. Quizás el hecho más impresionante en el proceso de constitución de la ciencia moderna haya sido la fe sin límites que Kepler sintió desde el primer momento en el telescopio inventado por Galileo, sin haberlo siquiera examinado con sus ojos; constituye, en efecto, una afirmación increíble de la energía con la que la nueva ciencia sentía la seguridad de sus métodos, el que Kepler se pronunciara resueltamente en favor de Galileo contra toda la opinión dominante por el sólo hecho de que su *estilo* de pensar le garantizaba la certidumbre (78).

El progreso que en esta línea de constitución de la ciencia moderna va asociado al nombre de Galileo es sobradamente conocido para que sea preciso subrayar la importancia de quien, sin duda, fue el indiscutible fundador de la física matemática, a la que sería inexacto adjetivar además de «moderna», pues justamente lo que nunca fue la antigua física de cuño aristotélico es matemática. Mas para nuestro interés, que se contrae al proceso de constitución de la imagen positiva de la realidad en el mundo moderno, sí es importante comprobar hasta qué punto la nueva física galileana fue deducida consecuentemente a partir de aquel modo de aproximar-

(77) Cf. ARMITAGE, ob. cit., pp. 137-138.
(78) Cf. CASSIRER, ob cit., p. 345.

se a los hechos desde la perspectiva constructiva de la hipótesis, que, justamente, identificábamos con la innovación más radical y fecunda de la mentalidad científica moderna.

Contra el extendido tópico, en el que en vano se esfuerza en hacer mella la investigación histórica más cuidada, Galileo no fue nunca el empirista de viejo estilo en que quiere hacérsenos creer. Como hace notar Papp, jamás apoyándose sobre experiencias hubiera podido llegar Galileo a formular las leyes de la mecánica. La forma puramente conceptual, que es la caída libre de un cuerpo, no es en manera alguna un «hecho». Es pura y simplemente una posibilidad mental lateral que puede servir de hipótesis para medir el movimiento de los cuerpos, pero que Galileo en manera alguna podía haber descubierto u observado en la experiencia. La abstracción de las perturbaciones (resistencia, rozamiento sobre el plano inclinado, etc.) para obtener siquiera como expresión matemática el concepto del cuerpo que cae libremente, sólo hubiera sido posible conociendo las leyes de movimiento de los cuerpos, leyes que, precisamente, era lo que buscaba Galileo. Papp ha recordado minuciosamente el proceso mental que condujo a Galileo a sus descubrimientos. Su conclusión es que no fueron los experimentos, sino una actitud teórica, la convicción de que las leyes de la naturaleza deben ser simples, la que guió a Galileo en la elección de su ecuación inicial.

Las características, estilo y significación de la nueva actitud fueron señaladas por Husserl en uno de sus últimos trabajos y es del mayor interés para nuestro objeto tener en cuenta sus indicaciones (79). «La geometría eucli-

(79) E. Husserl, «Die Krisis der Wissenschaften als Aus-

diana y la matemática antigua —escribe Husserl— conocieron sólo datos finitos, un *«a priori» finito cerrado.* Ello vale también para la silogística aristotélica como para cualquiera otro conocer apriorístico. Hasta aquí llegó la Antigüedad; nunca, empero, alcanzó la posibilidad de abarcar datos infinitos, los cuales están para nosotros ligados de modo evidente al concepto de espacio geométrico y, con él, a la noción de geometría como ciencia de lo que al espacio pertenece. Al espacio idal corresponde, para nosotros, una teoría infinita, mas, no obstante tal infinitud, por sí misma cerrada y permitiendo, en tal carácter, a partir de premisas y nociones axiomáticas, construir con exactitud deductiva toda forma imaginaria inscribible en el espacio. Esto lleva consigo, ante todo, que lo que existe *«idealiter»* en el espacio geométrico quede definido unívocamente en todas sus determinaciones. Nuestro pensamiento apodíctico «descubre» sólo a través de conceptos, teoremas, corolarios, demostraciones, progresando paulatinamente en el infinito, lo que de antemano era ya verdad por sí mismo. La concepción de esta *idea de una realidad total racional e infinita junto con una ciencia racional que la domina sistemáticamente es lo inauditamente nuevo»* (80).

La apertura al infinito del horizonte matemático se lleva a cabo en los comienzos del mundo moderno; emer-

---

druck der radikalen Lenbenskrisis des europäischen Menschentums», recogido ahora en la «Husserliana», t. VI, Nijhoff, La Haya, 1954. Para la exégesis del método de Galileo se toman como base «I Dialoghi sui massimi sistemi Tolemaico e Copernicano», de Galileo, ed. Sonzogno, Milán, 1877. Sobre la obra verdaderamente capital de Husserl v. Manfred Thiel, «Die Umstilisierung der Wissenschaft und die Krise der Welt», Heidelberg, 1958, pp. 142-151.

(80) Ob. cit., p. 19 (entrecomillados y subrayados en el texto citado).

ge con los primeros pasos del álgebra, la matemática de los continuos, la geometría analítica y levanta con ello el ideal de la ciencia omnicomprensiva regida por el principio de la unidad sistemática de la realidad. Pero no es en la matemática donde se aplica inmediatamente esta idea, sino en la ciencia natural: «Al punto prende su racionalismo sobre la ciencia natural y crea para ella la idea, absolutamente nueva, de la ciencia natural matemática: la ciencia galileana como, durante mucho tiempo, fue llamada con razón» (81). Bajo la rúbrica de «la matematización de la naturaleza por Galileo», explica Husserl el sentido de esta transformación del mundo objetivo y expone el proceso que ha conducido a ella. El mundo se nos da precientíficamente en la experiencia sensible cotidiana, mas por modo subjetivo-relativo. Cada cual se atiene a sus propias sensaciones y éstas hacen valer para cada uno lo realmente existente; la discrepancia entre lo que en orden a los seres afirmamos por esta vía no obsta a nuestra creencia en un solo mundo, aunque desde él se nos aparezcan las cosas como subjetivamente diferentes. A esa creencia en el Universo va ligada la idea de una realidad objetiva de las cosas, allende nuestras sensaciones sobre las mismas. Pero, ¿habremos de limitarnos a esta idea, necesariamente vacía, de la cosa en sí, objetivamente existente? ¿No habrá en los fenómenos mismos un contenido, al cual tengamos que atribuir la verdadera naturaleza? Tal es el objetivo que inspira el pensamiento de Galileo y motiva su tendencia a la exactitud: lo que vale de modo universal y absoluto es la geometría pura y singularmente la matemática vis-

---

(81) Ib., p. 20.

ta según aquella conformación del tiempo y del espacio que le atribuye la posibilidad de construir formas ideales.

Esta construcción se atiene, si bien se mira, a ciertos principios y depende de conexiones de validez absoluta y en tal carácter se rige por un estatuto lógico común al mundo de las formas geométricas ideales y al mundo de la realidad física. El espacio geométrico ideal no es un marco de libre fantasía, sino que todo lo que es inscribible en él, lo es en formas determinadas en su magnitud (82). En tal cuantificación del objeto viene a cancelarse la dualidad platónica entre lo ideal y lo empírico: hay algo —la magnitud— que les es rigurosamente común. Con ello apunta un principio metódico que ha de conducir a la constitución de la física matemática y, desde ella, al despliegue general de la razón experimental. No hay de un lado *empirie* y de otro *logos* como formas irreductibles del conocimiento de lo fenoménico y de lo real —por decirlo con un léxico moderno—, sino una *praxis* ideal que opera, ciertamente, con objetos ideales, pero que alberga la posibilidad de verificar sus determinaciones por su exacta función respecto a los demás dentro de la totalidad sistemática (83). En tal tipo de *praxis* matemática alcanza el conocimiento humano aquella exactitud que era inasequible para la *praxis* empírica y, a partir de ella, se brinda la posibilidad de *construir* nuevas formas imaginarias regidas por la misma inequívoca seguridad, por medio de la conexión matemático-funcional de las previamente obtenidas. «Con ello se abre definitivamente la posibilidad de generar constructivamente

(82) Ob. cit., p. 22.

(83) Naturalmente aquí se intenta indagar del sentido que el nuevo horizonte mental lleva implícito y no una exégesis estricta del pensamiento científico de Galileo. Cf. ob. cit., pp. 21-22.

todas las formas ideales imaginarias según un método «*a priori*» sistemático-total» (84).

Esta determinación exacta de la forma concreta dentro del todo matemáticamente articulado se erigió en canon de la objetividad científica. «Toda forma al margen de esta abierta infinitud, aun cuando sea perceptible como *hecho* en la realidad, carece de *objetividad*, en tanto que no es para todos, en tanto que no es para aquellos otros que no la ven idéntica en la percepción fáctica, determinable por modo intersubjetivo, de modo que puedan participar en su determinación» (85). A la necesidad de tal codeterminación sirve la medición, la cual ofrece la posibilidad práctica de operar con formas físicas concretas en su condición de magnitudes y con ella la de determinarlas con exactitud matemática dentro del sistema lógico-cuantitativo y la de generar (¡también prácticamente!) nuevas formas sujetas a la misma legalidad. El ideal de Galileo se expresa, por ello, en estas palabras: «Medir todo lo mensurable y hacer mensurable lo que aún no se pueda medir» (86).

Con todo, en esta reducción cuantitativa de lo que vale científicamente aún no se ha alcanzado por la ciencia moderna el plano de lo real. Las figuras de la geome-

(84) Ob. cit., p. 24.
(85) Ob. cit., p. 25.
(86) Cit. J. GEBSER, «Abendländische Wandlung», Oprecht, Zürich-Nueva York, 1943, p. 26. Para la significación gnoseológica de Galileo, cf. E. CASSIRER, «El problema del conocimiento», t. I, t. e. W. Roces, F. C. E., México, 1953, pp. 344 y ss. R. DUNAS, «La Mécanique au XVIIe siècle», Dunod, París, 1954, pp. 61 y ss. A. N. WHITEHEAD, «Science and the modern World», 12.ª ed., Cambridge University Press, Londres, 1953, pp. 52 y ss. H. AHYDN, «The Counter-Renaissance», Scribner's Sons, Nueva York, 1950, pp. 86 y ss.; F. DESSAUER, «Mensch und Kosmos», Walter, Olten, s. d. pp. 35 y siguientes; R. MANDOLFO, «Il metodo di Galieleo e la teoria della conoscenza», en «Rivista di Filosofia», XLI, V. 4 (1950), pp. 375-389; E. J. DIJKSTERHUIS, ob. cit., pp. 77-123.

tría pura y los desarrollos matemáticos a partir de ella no son aún física matemática (87). La inscripción de lo que se da en el espacio ideal conforme a la estructura geométrica, que conceptualmente lo condiciona, así como cuanto de ello se deduce, no exime al investigador de la necesidad de poner al descubierto el mecanismo real que pone esas conexiones, no sólo como lógicamente necesarias, sino también como físicamente verificables. Esto significa que la concreción objetiva de los cuerpos físicos exige que su conexión con los demás, tal como se muestra en sus desplazamientos y modificaciones, sea físicamente efectiva o, con otras palabras, que cuanto acaece en el mundo se explique *dentro de una correlación general presidida por una ley universal de causalidad* (88). Todo ello, en resumen, postula un universo *mecánico-matemático.*

Con ello se da el último paso en la constitución positiva de la ciencia moderna. La aplicación de formas geométricas puras a la realidad física tomada como mera magnitud ha posibilitado la constitución de un mundo *lógicamente objetivo;* en segundo lugar, la consideración matemática de la realidad empírica ha dado paso a un conocimiento objetivo de lo real, en el que la realidad de las cosas —bien que en cuanto meras «res extensae»— es fijada relativamente a las demás dentro de la totalidad sistemática del espacio, mas, aun contando con todo esto, queda al margen de la nueva objetividad científica la índole específica y concreta de las cosas. Pues las cosas no sólo son extensas —y en tal carácter determinables como formas en el espacio—, sino que tienen también propiedades materiales que nos revelan las sentidas cualida-

(87) HUSSERL, ob. cit., p. 350.
(88) Ib., p. 29.

des específicas que, si han de ser materia de ciencia, tienen que ser reducidas a una objetividad semejante a las que les presta su condición en el espacio. También estas cualidades son *cuantitativas;* apreciamos la «magnitud» del frío y del calor, de la luz y de la oscuridad, de la dureza, etc., de los cuerpos, pero aquí no hay medición *exacta* alguna (89).

La conquista de esta nueva zona de objetividad se lleva a cabo según el mismo esquema metódico que ha permitido encontrar la exactitud geométrica. Se mide empíricamente con la aproximación posible, pero bajo la pauta del sistema de relaciones valedero en el mundo de las formas geométricas puras. El resultado de esta confrontación es asombroso: *hay sólo una forma del Universo* y no una dualidad cósmica, puesto que las cosas en cuanto extensas responden a las funciones exactas por las que las determina recíproca y correlativamente la geometría pura. Hay sólo una geometría. Esto supone que, si bien todos los cuerpos abstractamente considerados tienen su propia extensión, todas estas extensiones son formas de la extensión unitaria y primaria, total e infinita del mundo. «El mundo, en cuanto tal, como configuración universal de todos los cuerpos, tienen también *una forma total que comprende todas las formas* y tal forma es *ideable* por modo analítico y *asequible a través de la construcción*» (90). Dentro de este esquema, es lícito pensar que las cosas tienen en su concreta cuantificación una *función* relativa a la estructura propia del mundo, pero justamente aquí se quiebra la analogía, por cuanto las cualidades singulares de las cosas ni se ordenan como

(89) Ib., p. 32.
(90) Ib., p. 33.



las formas geométricas según la forma absoluta del Universo, ni son mensurables según la pauta del sistema de objetos ideales. Con ello es obligado renunciar a una «*matematización*» directa y la determinación correlativa de cada cosa en el sistema es pensable sólo en el sentido de que las tales cualidades singulares de los cuerpos visibles están en una relación con sus formas espaciales por virtud de una ordenación paralela. En todo caso, es claro que tiene que ser posible mostrar cómo los fenómenos concretos ligados al ser físico de las cosas son secuencias de otros fenómenos dados en el mismo plano; que a la conformación física de las cosas es inherente un haz de cualidades específicas y viceversa y, en una palabra, que a la *causalidad universal «a priori»* como estructura del mundo en su forma espacial corresponde una *causalidad universal concreta*, esto es, una conexión que enlaza uno a uno todos los infinitos cambios del mundo sensible.

Así queda, en hipótesis, concluso el esquema mecánico matemático del universo (91). Y al hilo de esta «*matematización indirecta*» se perfila claramente la figura de un universo fundamentalmente «*racional*» al que corresponde una filosofía, la cual, como ciencia universal del mundo, tiene que construirse según la modalidad racional propia de este universo, es decir, «*more geometrico*». La verdadera estructura lógica de una tal filosofía, que puesta en ejecución por Descartes y por Spinosa encuentra su último y definitivo remate en las «Críticas» kantianas —que son al mismo tiempo meta y apertura de una nueva singladura mental— se pone al descubierto precisamente en la filosofía de Kant. La crítica kantiana de

(91) Ib., pp. 33-34.

6

la razón pura fue precisamente la generalización resuelta, y consciente de sus propios límites, de la presuposición científica operante en todo el pensamiento moderno y en ella encontró su formulación más imperativa la exigencia cuantificadora de la ciencia moderna. La elevación de los conceptos de *espacio* y *tiempo* a requisitos de la intuición sensible y, con ello, a módulos condicionantes de toda realidad en cuanto talmente *objetiva*, fue, ni más ni menos, la culminación del tenaz proceso de expurgación metafísica del horizonte mental del hombre llevado fielmente a cabo desde sus orígenes por la ciencia moderna. La actitud *crítica* en que se coloca esta filosofía, respondiendo al mismo tiempo al racionalismo dogmático de Descartes y sus seguidores y al escepticismo de Hume, define sencillamente lo que puede llamarse el eje gravitatorio de la «*forma mentis*» moderna, a saber, que la realidad en cuanto estructura lógico-objetiva *es un orden lógico desde el hombre,* independientemente de lo que «en sí» pueda ser. La tempo-espacialización de toda objetividad científica, es la expresión de la estructura matemática de esa objetividad, la cual condiciona la exactitud del conocimiento humano (92).

IV

LA CRISIS TEOLOGICA DE LA MODERNIDAD

El nuevo atenimiento a la realidad, es decir el reino efectivo del hombre sobre el mundo por la afirmación de su primado espiritual y por la reducción de aquella realidad a sistema cerrado de fenómenos perfectamente

(92) Cf. sobre esto T. LITT, «Einleitung in die Philosophie», Stuttgart, 2.ª ed., 1949, pp. 111 y ss.

inteligibles, así como las nuevas estructuras sociales que traducían ese atenimiento y de modo singular el Estado moderno y la moderna economía capitalista, fueron factores todos que cooperaron al nacimiento de una nueva religiosidad o, más exactamente, al brotar de un sentimiento religioso y de una nueva *devotio* replegados sobre el individuo en su más recóndita individualidad, justamente como el efecto debido de la entrega del mundo a los poderes en franquía del hombre. Es manifiesto que todo ello se inicia con Eckhart y la mística alemana y que llega hasta los bordes mismos del luteranismo y de sus formas intelectuales secularizadas. A primera vista no hay nada en común entre estas dos tendencias, fuera de su común desviación, fuera de su común hostilidad hacia las formas institucionales de la sociedad tradicional, fuera de su no menos común anticlericalismo, resultante de su afirmación de la *polis* espiritual y de la comunión de los elegidos en el espíritu. Pero un examen más atento muestra que las dos cooperan en la obra de levantar el puente espiritual que salve la insondable distancia entre Dios y las criaturas, preparando así la vía hacia la visión del Universo como *realidad espiritual objetiva,* la interpretación monística de la realidad, a partir de la sustancia espiritual de lo Uno, en forma de *teología inversa.*

La dependencia de los místicos alemanes (93) del hu-

(93) Cf. entre la numerosa literatura R. LANGENBERG, «Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutches Mystik», Bonn, 1902; H. DELABROIX, «Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle», París, 1900; X. DE HORNSTEIN, «Les grands mystiques allemands du XIVe siècle», Lucerna, 1922; J. BERNHART, «Die philosophische Mystik des Mittelalters», Munich, 1922; M. GRABMANN, «Die Kulturwerke der deutsches Mystik des Mittelalters», Augsburg, 1923; L. SCHELLENBERG, «Die deutsche Mystik», Berlín, 1922; A. LEVASTI, «I mistici del duecento e del trecento»,

manismo espiritualista antiguo, de Filon, Plotino, Proclo y, singularmente, de Orígenes, es manifiesta (94). La dialéctica de la Unidad y la Multiplicidad, por virtud de la cual lo Uno lleva implícita en su propia condición de perfección el desplegarse en la multiplicidad, provocando un movimiento de ascensión liberadora desde lo múltiple a lo Uno, es la misma dialéctica de Plotino y Proclo; la aproximación metafísica entre Dios como principio supremo y el alma como semen divino en el hombre, que tiende ontológicamente a Dios, corresponde al personalismo espiritualista de Orígenes, que desconsidera el valor soteriológico de la redención por Cristo. Bien es verdad que en Eckhart los caracteres del monismo espiritualista están subrayados con la intensidad creciente que corresponde a un proceso especulativo que ha alcanzado ya su pleno desarrollo. La línea de progresión hacia el universo idealista, con sus vinculaciones al espiritualismo humanístico-trascendental precedente y sus gérmenes larvados de panteísmo, está tan claramente trazada en las veintiocho proposiciones de la *«In agro dominico»* (1329), de Juan XXII, por la que se condena la doctrina eckhartiana, que no puede ser puesta en discusión. «... *Deus non potuit primo producere mundum, quia res non potest agere, antequam sit; unde quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit* (I) ... *Item concedi potest mundum fuisse ab aeterno* (II) ... *Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum; simili modo sicut in sacramento*

Rizzolo, Milán, 1936; J. M. Clarck, «The Great German Mystics, Eckhart, Tauler ans Suso», Oxford, 1949; T. Steinbuchel, «Mensch und Gott im Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik», Patmos V., Düsseldorf, 1952; F. W. Wentzlaff-Eggebert, «Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit», Berlín, 1944; Varios, «La mystique rhénane» (Travaux du Centre d'Etudes Superieures spécialisé d'Histoire des religions de Strasbourg), París, 1963.

(94) Cf. Giuseppe Faggin, «Meister Eckhart y la mística medieval alemana», t. e. E. Sella, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1953, pp. 106 y ss.

panis convertitur in corpus Christi: sic ego convertor in eum quod ipse me operaratur suum esse unum, non simile (X) ... *Quidquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini iusto et divino...* (XIII) (95). Empero resulta manifiesto que con todo ello se ha dado un paso decisivo hacia la nueva *objetividad*, hacia la consideración del universo como totalidad espiritual y hacia el nuevo modo intuitivo-metafísico de aprehender esa realidad total. «Entonces —escribe uno de los mejores conocedores de la doctrina del místico de Turingia— el universo es únicamente en cuanto es *uno*: y es uno porque deriva *de lo uno simple..., de lo que es uno primero e inmediatamente.* Sus partes no subsisten en sí mismas y no confieren el ser a su totalidad, sino que, al contrario, *reciben el ser de todo por todo y en todo*, y fuera del Todo carecen absolutamente de ser. La consideración empirista y fenomenista de las cosas es reemplazada por la intuición metafísica: la realidad sensible es complejidad de partes y de momentos, cada uno de los cuales remite a otro y está en función de la totalidad autosuficiente y ésta es tan sólo en cuanto vive y se introduce en el Ser eterno» (96).

Aunque los discípulos de Eckhart, es decir Tauler y Suso y el anónimo monje de Francfort, autor de la «*Teo-*

(95) FAGGIN, ob. cit., incluye en apéndice (pp. 392 y ss.) las proposiciones de la condena.

(96) FAGGIN, ob. cit., pp. 142-143. Sobre ECKHART v. W. LEHMANN, «Meister Eckhart», Gotinga, 1919; J. BERNHART, «Meister Eckhart», «Reden der Unterweisung», Munich, 1922; G. DELLA VOLPE, «La mistica speculativa di maestro Eckhart e i suoi rapporti storici», Bolonia, 1930; A. DEMPF, «Meister Eckhart. Eine Einführung in seis Werk», Leipzig, 1934: G. FISCHER, «Geschichte der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler und Seuse in XIV Jahrhundert Friburgo y Br., 1931; ERICH SEEBERG, «Meister Eckhart», Tubinga, 1934; KAETE OLTMANNS, «Meister Eckhart», Frankfurt, 1935; J. B. MULLER-THYM, «On the university of Being in Meister Eckhart», Nueva York, 1939; M. A. LUECKER, «Meister Eckhart und die Devotio moderna», Leiden, 1950.

logia deutsch», que publicara por primera vez Lutero en 1516, suavizan considerablemente las expresiones definitorias del monismo espiritualista, con la prudencia que les recomendaba la condena de Eckhart, tampoco cabe duda de su filiación ni del sentido de su pensamiento. Tauler, cuya acción sobre el público de su tiempo con sus sermones fue impresionante, lleva consigo el *pathos* de la moderna *forma mentis* de la metafísica espiritualista cuando opone a la actitud de los que buscan las cosas en sí la de los que dejan de ver todas las cosas, y hasta sí mismos en Dios (97). En el «*Büchlein der ewigen Weisheit*» (1329), de Suso, vemos reflorecer la vieja idea origenista del combate íntimo entre el hombre como *esencia* divina y como *criatura* carnal; asistimos a una concepción en la que el hombre se inclina, por razón de su propia virtualidad espiritual, a reintegrarse a su principio (moral, no ontológicamente, aclara el prudente místico) esencial y se inclina también, por su encarnadura singular, a replegarse sobre sí, a cerrarse en su individualidad. En este punto parece haber alcanzado una cierta plenitud aquel despliegue hacia la *objetividad* a que se ve conducida dialécticamente la enérgica afirmación de la personalidad del primer humanismo estoico y el rabioso individualismo que domina la concepción origenista del hombre. La repudiación del cerrarse sobre sí mismo del hombre, y la invitación reiterada a unirse en la totalidad de lo Uno, significan metafísicamente la afirmación objetiva de la realidad del mundo del espíritu , justamente como *mundo* y no de otro modo que, políticamente, suscita, no sin la protesta del espiritualismo refinado y sublime de sus representantes, una interpretación degrada-

(97) Cf. HEER, «Europäische Geistesgeschichte», cit., p. 196.

da y revolucionaria, que tiene por fin la instauración de una *polis* mística, de una *comunidad política por participación espiritual* (98). En lo que es evidente que encuentran el *joaquinismo* antecedente y la *devotio moderna*, que empalma con la mística alemana, su natural punto de confluencia.

Mientras que la imagen trascendental de la realidad, la comprensión de la realidad a partir de su centro metafísico en Dios y del universo como estatuto teológico, sofocó en el hombre medieval toda inclinación a interpretar esa realidad como una estructura inmanente, el hombre moderno, con su persistente mirar hacia el mundo como horizonte real y bajo la seducción de sus intuiciones sistematizadoras de la realidad —la totalidad mecánica y el universo animado—, terminó por llevar su conciencia religiosa a un trance desesperado y dramático, a una crisis de la que aún no hemos salido y cuya primera manifestación de incalculable alcance fue la Reforma protestante. La validez universal, generalizadora, que el hombre en la alborada del mundo moderno dio a sus concepciones inmanentistas, tanto desde el punto de vista mecánico-fisicista, como desde el del espiritualismo, implicaba una dialéctica por la que, finalmente, el hombre mismo en cuanto ser quedaba apresado en las redes de la explicación. El mundo se alzaba ante sus ojos, no ya como habitáculo de transición hasta la consumación de su plenitud, sino como destino y resolución metafísica de un ser —el hombre— entendido hasta entonces según una referencia ontológica y escatológica a Dios. Esta conmoción constituye el *pathos* peculiar y el fondo emocio-

(98) Ib., p. 198.

nal de la profunda crisis religiosa del hombre moderno que conduce finalmente a la Reforma.

La religiosidad luterana es, ante todo, la fe desprovista de todo contenido objetivo, como acto de unión mística con Dios desde un mundo que es *aceptado en su inmanente y objetiva realidad.* En la intensa y desviada religiosidad luterana se entrecruzan dramáticamente la espiritualidad neoplatónica, la mística y la *devotio* modernas por un lado y la angustia por la afirmación imperativa del universo con su rígida legalidad natural en la estructura física y con su no menos imperativa articulación política y económica en el marco de la sociedad humana. Lutero tiene a la vista la *realidad* en esos dos planos, ligados en una relación agonal en cuyo vórtice está el destino del hombre. «La fe de Lutero fue la *fe de la realidad,* una fe que toma la realidad de la vida tal cual es. Lo primero y decisivo es que Dios era para él *realidad.* Sólo es posible comprender su vida si se sabe lo que esto significa. Nosotros los hombres, también los cristianos, estamos muy lejos, las más de las veces, de reconocer a Dios como verdadera, incluso como única realidad. Encontramos las cosas visibles, terrenas, mucho más reales. Reparamos ante todo en la inquietud por el pan cotidiano, encontramos y vemos progresar al hombre en la profesión, en la consecución de fortuna y de una posición decorosa; escribir, en cuanto maestros, un par de libros que hagan progresar la ciencia, proporcionar a nuestros hijos una buena formación y darles una posición sólida, cumplir nuestros deberes como ciudadanos, etc., todo ello nos parecen las tareas y los problemas reales de nuestra vida. Frente a ellos nos vemos obligados a situar a Dios y al trato con él en segunda lí-

nea. Ciertamente es también importante, pero debe conformarse con el resto de nuestro tiempo y de nuestras fuerzas. Lutero dice exactamente lo contrario: cuanto me corresponde en las tareas de la vida es ciertamente *también* importante. Pero lo primario y realmente importante es Dios, todo lo demás ha de ponerse en segunda línea. Hablar con Dios era para él tan real como hablar con un amigo...» (99). Con esta descripción de la fe luterana pone al descubierto, en su no disimulada apología, uno de los más notables exégetas de la «*Weltanschauung*» protestante el dualismo fundamental que subyace a la teología de Lutero. Lutero admite en toda su significación el mundo, el mundo como economía, como ciencia, como sociedad política, nexos todos que ligan al hombre y fijan su estatuto ontológico en *este mundo*. Frente a todo ello queda el horizonte trasmundano del hombre, el marco del más allá, el comercio íntimo con Dios, el estatuto trascendental del hombre. En esta fundamental ambivalencia de la religión del hombre, en esta tensión extensiva a toda la existencia humana que Lutero quiere resolver por el primado de la gracia y del yo trascendental en el marco del más allá frente al imperio de lo objetivo y de lo mecánico en el mundo, se pone al descubierto la tragedia íntima del hombre moderno, que la teología de Lutero pretende solventar.

La eterna polémica que el historicismo, con su ten-

(99) Heinrich Bornkam: «Luthers geistige Welt», Gütersloh, 2.ª ed., 1953, pp. 94-95; v. también José Luis L. Aranguren: «El protestantismo y la moral». Madrid, 1954, pp. 83 y ss., quien tras estudiar la resolución en el luteranismo del concepto de Dios como *potencia absoluta*, concepto procedente de la teología voluntarista señala precisamente que con Lutero «Dios es vivido menos como el ser infinitamente justo que como el *mysterium tremendum* como la Ira de Dios o la Cólera subsistente y, por otro lado, como su Misericordia».

dencia a estancar los ciclos históricos, mantiene abierta acerca de si el luteranismo forma parte ya del mundo moderno o es aún medieval, pende por completo de esa dualidad que domina todo el espíritu luterano (100). El luteranismo es *moderno* en la medida que contribuye a la franquicia de todas las estructuras mundanas, desde el Estado a la economía y desde el arte a la ciencia, *moderno* en el reconocimiento resuelto de la dinámica peculiar de estas estructuras que enseñorean el *reino de este mundo*. El luteranismo es también fundamentalmente moderno hasta en lo específico de su *pathos* religioso, a menos que se incurra en la tosca simplificación de con-

---

(100) TROELTSCH, «El protestantismo y el mundo moderno», t. e. E. IMAZ, F. C. E., México, 1951, es quizá el más caracterizado representante de la tendencia que interpreta a LUTERO como «nomoderno»: «Hemos perseguido hasta ahora las influencias del protestantismo en la familia y el derecho, en el estado, en la economía y en la sociedad y, finalmente, en la ciencia y el arte. El resultado ha sido siempre equívoco, es decir, que si el protestantismo ha fomentado a menudo en forma grande y decisiva el nacimiento del mundo moderno, en ninguno de esos dominios es el creador. Sólo le ha proporcionado una mayor libertad en su desarrollo, y esto en forma muy precisa según los diferentes campos y también con fuerza distinta y en sentidos muy diversos según las confesiones y los grupos. En general, lo ha fomentado, consolidado, teñido, lo ha condicionado en el curso de su marcha, pero siempre y cuando no ha hecho valer contra él, reavivándolos, los motivos del viejo estilo medieval» (p. 115). Pero TROELTSCH ha ido quedando cada vez más aislado en esta opinión. WERNER ELERT, «Morphologie des Luthertums», Beck'sche, Munich, 1931 (cito por la reimpresión de 1952), t. I, p. 357, lo ha combatido despiadadamente, justamente en el campo «puramente religioso» en que TROELTSCH cree que debe, ante todo, centrarse la discusión: «Weil Troeltsch die Rechtfertigungslehre Luthers nicht ernst genug nahm —vielleicht auch, weil er sie gar nicht richtig kannte—, hielt er sie für eine blosse Spielart der «mittelalterlichen Justifikationslehre». In Wirklichkeit ist sie nicht nur das beherrschende Zentrum des Luterthums, sondern auch der Aufgang der «modernen Weltanschauung» —vorausgesetz, dass man von einer solchen überhaupt sprechen kann.» Por su parte, PAUL TILLICH, «Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit», Steingrüben, Stuttgart, 1950 (t. a. de «The Protestand Era», Uni-

siderar todo lo religioso, sin más, medieval; su imagen del *más allá* como puro reino de la gracia, su subjetivación metódica del comercio del hombre con Dios, su indiferencia ética y su idea de la revelación continuada en el libre examen evangélico de cada uno, son rasgos que proceden de una nueva intuición religiosa, que está estrechamente ligada a la creciente tendencia perceptible en todo cuanto llamamos *moderno* a interpretar el mundo en su positiva autonomía.

La manifiesta aceptación con que el pensamiento de Lutero se hace cargo de la realidad del mundo y que llega a ser exultante en su repudiación del celibato sacerdotal y en su erótica (101), en la ética del

---

versity of Chicago Press, Chicago, 1948) ha caracterizado sin más todo el mundo moderno como «era protestante». Caracterizando al «hombre moderno» se expresa en estos términos: «Will man ihn ganz charakterisieren, so muss man ihn als den Menschen fassen, der auf dem Boden einer christlichen, durch den Protestantismus gebrochenen Geisteslage eine autonome Kultur aufgebaut hat und in ihr aufnehmend und mitschaffen steht. Es ist der Mensch, der Humanismus und Renaissance, Idealismus und Romantik, Realismus und Expresionismus als Elemente seiner geistigen Wirklichkeit bewusst oder unbewusst in sich trägt» (ob cit., página 241). Cf. también R. HEISS, «Der Gang des Geistes», Francke, Berna, 1948, p. 25: «Die kommenden Zeiten werden dann zeigen, dass insgesamt das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen ein anderes geworden ist, dass der letze Quellpukt der reformatorischen Akten darin liegt, dass die Summe der Trennungen und Verbindungen zwischen Mensch und Gott, zwischen Irdischen und Ewige, zwischen irdischen Dasein und himmlischen Fortleben in allen einzelnen Teilen und im Ganzen eine andere geworden ist. Mit dem Protest Luthers sind nur die ersten Stiche der Naht, in der das mittelalterliche Christentum beides vereinigte, aufgelöst, allmählich zerreist die ganze Naht». V. también O. N. DERISI, «El protestantismo, encarnación religiosa de la cosmovisión de la Edad Moderna», en *Ortodoxia*, 11, 1945, pp. 302-317.

(101) Cf. W. SCHUBART, «Religion und Eros», Munich, 3.ª ed., 1952, aun reconociendo, como no podía menos, que la Reforma rompe en este punto con el ideal ascético, sostiene que «Sein Einfluss aus das Geschlechtsleben lässt sich dahin zusammenfassen, dass er zwar den Sexus befreite, aber nicht den Eros. Zu einer

trabajo y en la afirmación del Estado como instrumento de Dios en el mundo (102), ideas todas capitales para fijar la significación histórica de la Reforma, no son más que manifestaciones concretas de una imagen total de la realidad, que difiere profundamente de la del universo teológico medieval y que se enfrenta también al esquema mecánico-matemático de la moderna ciencia natural. Lutero recoge algunas de las líneas más firmes de potenciación del *espiritualismo* moderno y las anima con la violencia mística del entusiasmo religioso, nutriendo así esa concepción con una fuerza vital y una capacidad de difusión de la que carecía en tanto que mera especulación filosófica (103). El agustinis-

religiösen Auffassung der Erotik hat er ebensowenig beigetragen wie zu einer erotischen Gestaltung der Religion» (p. 211). Se da, pues, aquí también la dualidad, el reconocimiento positivo de la *realidad* del hombre tal como es en este mundo, característico de toda la religiosidad luterana.

(102) Elert, ob. cit., II, pp. 290 y ss. Cf. sobre el pensamiento político de Lutero, L. H. Waring, «The Political Theories of Martin Luther», Nueva York, 1910; H. Jordan, «Luthers Staatauffassung», Munich, 1917; J. Binder, «Luthers Staatsauffassung», Erfurt, 1924; T. Pauls, «Luthers Auffassung von Staat und Volk», Bonn, 1925; G. Holstein, «Luther und die deutsch Staatsidee», Munich, 1926; G. de Lagarde, «Recherches sur l'esprit politique de la Réforme», París, 1926; G. Lenz, «Die Bedeutung der Protestantismus für den Aufbau einer allgemeine Staatslehre», Tubinga, 1924; J. Declareuil, «Les Idées politiques de Luther», Toulouse, 1927; A. Deutelmoser, «Luther, Staat und Glaube», Diederich, Jena, 1937; H. Friedrich, «Martin Luther und der Staat», Munich, 1933; P. Althaus, «Luther und die politische Welt», Weimar, 1937; E. Kinder, «Geistliches und weltliches Regiment Gottes nach Luther», Weimar, 1940; K. Klaehn, «Martin Luther: sa conception politique», París, 1941; De Caprariis, «Note sulla "politica" di Lutero», en «Rivista di Filosofia», XLI (1950), pp. 203-215. Finalmente, ver el reciente trabajo de Hans Hermann Walz, «Der politische Auftzag des Protestantismus in Europa», Tubinga, 1955; P. Brunner, «Luther und die Welt des 20. Jahrhunderts», Göttingen 1961.

(103) Cf. J. L. Aranguren, «Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia», Madrid, 1952, pp. 36-37; Heer, ob. cit., páginas 285 y ss.

mo ockamista (104), el pelagianismo (105), la mística de Eckhart y de la *Theologia deutsch* (106), la concepción de la Iglesia como comunión puramente «espiritualista» —«*abscondita est Ecclesia, latent sancti*»— la imagen del *Deus absconditus*, la soteriología de Lutero alzada sobre la noción de un Dios como omnipotente arbitrariedad y del hombre como esclavo de la predestinación —*De servo arbitrio*—, en todo esto resuenan algunos de los motivos fundamentales del vasto proceso histórico de subversión contra la razón guiado por una imagen *espiritualista* de la realidad. Naturalmente, no todos. Lutero se debate dentro de ese cerco espiritualista contra el ala *humanista* —que hace del hombre el eje de la realidad espiritual— y, al propio tiempo, contra la inclinación *panteísta* del espiritualismo. Pero precisamente su visión de la Naturaleza aparece hasta tal punto iluminada por este espiritualismo y en ella llega a hacerse de tal modo patente su hostilidad al universo matemático que no puede ponerse en duda que constituye el centro de convergencia de la filosofía romántico-idealista ulterior, la cual no sin razón ha sido calificada de «*luteranismo secularizado*».

La doctrina teológica que consagra la entrega del mundo al hombre es la doctrina luterana de los «*dos reinos*». La doctrina de los «dos reinos» tiene para el «*ordo*

---

(104) Cf. R. SEEBERG, «Die religiosen Grundgedanken des jungen Luther und ihre Verhältniss zu dem Ockamismus und der deutschen Mystik», Gruyter, Berlín, 1931.

(105) Cf. MARITAIN, «Trois Réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau», París, 1925, p. 25.

(106) Cf. SEEBERG, ob. cit.; R. KELSOW, «Luther und die Devotio moderna», Hamburgo, 1936; A. V. MULLER, «Luther und Tauler», Berna, 1918.

novus» una significación constitucional semejante a la que para el orden político cristiano de la Edad Media tuvo la doctrina paulina del origen divino de la autoridad (107). La Edad Media ha encontrado su egregio mito en la unidad del Reino de Dios; un mismo orden rige el «más allá» y el «mundo», un mismo orden en lo esencial, que difiere sólo en la actualidad, en la plenitud. El orden divino en la tierra es sólo orden por aproximación, por analogía, imagen imperfecta del Reino de Dios, pero imagen positiva. Lutero rompe y liquida esa proyección. La fundamentación de esta ruptura hunde sus raíces en los estratos más profundos de la teología luterana y se ve por ello venir desde los esquemas primarios de la relación evangélica Dios-Hombre. Para Lutero, esta relación no es unívoca, sino que comporta dos planos por completo diferentes en cada uno de los cuales se ordena el hombre como el hombre sobre premisas teológicas de signo muy distinto. Por una parte, está el Dios Creador y Omnipotente, el Dios de la Ley, concebido como autor y principio constante de la armonía universal, un Dios inaccesible al «yo» íntimo con sus flaquezas y sus ansias, un Dios para el cual sus criaturas están engranadas en el ingente mecanismo del mundo y las trata en la exigencia de ese orden macrocósmico sin deferencia alguna a la entrañable y personal angustia de la criatura huma-

(107) Cf. sobre lo que sigue Helmut Gollwitzer, «Luthers Lehre von den beiden Reichen», en «Die christliche Gemeinde in der politischen Welt», Mohr, Tubinga, 1954, pp. 5 y ss.; Kurt Matthes, «Luther und die Obrigkeit», Reinhardt, Munich, 1937; De Caprariis, «Note sulla "politica" di Lutero» en «Rivista di Filofia», XLI (1950), pp. 203-215; Arno Deutelmoser, «Luther. Staat und Glaube», Diederich, Jena, 1937; Hermann Diem, «Luthers Predigt in der zmei Reichen», Munich, 1937; ib., «Luthers Lehre von den zwei Reichen», Munich, 1938; Gustav Tornvall, «Geistliches und weltliches Regiment bei Luther», Munich, 1947; Franz Lau, «Luthers Lehre von den beiden Reichen», Berlín, 1953.

na, un Dios del poder, de la exigencia, del mandato y de la prohibición. Es el *«Reino de la siniestra»* construido por Dios en vista del pecado y en el que Dios se comporta con el hombre *«ad usum politicum»* (108). De otro lado, está el Dios Redentor y Salvador, el Dios del Evangelio concebido como piedad y misericordia infinitas, como fuente inagotable de energía de salvación, como forma suprema de Amor. Es el Dios del mensaje redentor, el Dios del Evangelio accesible al *yo* íntimo por la *«sola fides»* y la *«sola gratia»*. Este Dios que desciende en Cristo al mundo es el Dios Providencia entregado al cuidado amoroso de cada criatura humana en particular, el Dios de una nueva vida y nueva libertad, el Dios del Reino de la Gracia. Werner Elert ha visto aquí, con razón, anticipado en Lutero el puro cristianismo de amor de Tolstoi (109). Pero mientras Tolstoi llega por este camino a una negación radical del mundo y de sus posibilidades, Lutero mantiene con idéntica energía la dual imagen de Dios en los dos planos de orden; aún más, estrictamente hablando, crea un dualismo de orden, con el Dios de la Ley y el Dios del Evangelio, cuya síntesis última es el concepto unitario puramente metafísico de Dios. Ciertamente no es una dualidad en el sentido que el mundo sea un orden diabólico, un orden sin Dios. No hay ningún «mundo profano», ninguna estructura objetiva de suyo sin Dios, pero en un orden —en el orden de la Creación regido por el Dios Todopoderoso de la Ley— es el hombre cuidado por Dios como criatura y como lo

(108) Cf. Helmut Gollwitzer, «Die christliche Gemeinde in der politischen Welt», cit., p. 7.

(109) Cf. Werner Elert, «Morphologie des Luthertums», Munich, 2 imp., t. II: «Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums», 1953, p. 42

propio de la criatura humana es el uso odioso que ha hecho de su libertad, todo este orden está construido como remedio del pecado. Todas las formas típicas de ordenación en el mundo —la familia, la propiedad, la ley positiva y por encima de todas el Estado como verdadera *«imago Dei»*, verdadera *«maravilla de la creación divina»* (110)— han sido queridas por Dios, son Dios mismo obrando por el imperio del orden, por el imperio de la Ley sobre el pecado. Y como en este orden es la gran armonía el principio que rige su articulación, el *«fiat lex»*, por encima de toda contingencia personal, por encima de todo destino individual, no es la persona, sino la comunidad su ente real. Dios no ve aquí, propiamente hablando, criaturas —todas iguales, todas hundidas en la sima del pecado—, sino formas objetivas, unidades transpersonales que articulan el orden de la Ley, estructuras. Como *«peccator» es constitutivamente el hombre «zoon politikon»* (111). Como *«renatus»*, en cambio, por virtud de aquella intrínseca superación del pecado por la gracia, por aquel tránsito decisivo en el destino del hombre del Dios *«extra me»* al Dios *«pro me»* (112), es cuidado por Dios el hombre en su íntima e intransferible individualidad, es redimido en su ser *«en sí»* y a través de esta mediación, de esta conmoción salvadora, que en él operan la fe y la gracia, unido por el amor en el prójimo, unido en un vínculo espiritual, en una *«Ecclesia»* que no es estructura legal ni organización de poderes sacros en el mundo,

(110) Cf. M. Galizia, «La teoría della Sovranità del Medio Evo alla Rivoluzione Francese», Giuffré, Milán, 1951, p. 135.

(111) Elert, ob. cit., pp. 40-41.

(112) Cf. Gollwitzer, ob. cit., p. 10.

sino «Ecclesia spiritualis» (113). En esta comunidad se une el cristiano al cristiano en el Reino de la Gracia, en el «Reino de la diestra», que tiene a Cristo por sustentáculo, es una comunidad por participación, no una comunidad por pertenencia, por sumisión (114).

Con esto queda bien claro en esta teología la naturaleza del mundo político, la propia condición y función que le vienen de Dios. «*Quatenus spiritu novati sumus, eatenus liberi sumus, quatenus caro et vetustas sumus, sub lege sumus*», reza un texto de Melanchthon. Tal como es el mundo, tal como el mundo bajo el régimen de la empecatada criatura humana es, no hay para el hombre otro destino que una comunidad por sumisión no por integración espiritual, no hay otro remedio que la ley y la coerción (115). Pertenecen el pecado y su remedio —las insti-

(113) Lutero rompe con el concepto tradicional de «Ecclesia», rompe con la ordenación en el mundo de la Iglesia, con Roma, con la Iglesia de «Choremden, Platten (Tonsuren), langen Röcken und anderen ihrem Zeremonien» y levanta una noción «espiritual» de «Ecclesia», una Iglesia constituida por «Wort Gottes und rechten Glauben». Cf. H. Bornkamm, «Luthers geistige Welt», 2.ª ed., Bertelmann, Gütersloh, 1953, p. 155, que no es todavía la Iglesia «invisible» de los «espiritualistas» y «pietistas» pero que, ciertamente, constituye su pórtico necesario. Cf. sobre esto Ernst Benz, «Ecclesia Spiritualis», Stuttgart, 1934; M. Schian, «Ortodoxie und Pietismus im Kampf um die Predigt», Toppelmann, Berlín, 1912; H. Bornkamm, «Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum», Gruyter, Berlín, 1926; W. Nigg, «Das ewige Reich», Zürich, 1945; G. Schrenk, «Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus», Gütersloch, 1923; P. Schattenmann, «Luthertum und Pietismus», Evang. Pressver, Bayern, 1951; W. Jannasch (ed.), «Das Zeitalter des Pietismus», Bremen, 1965.

(114) Cf. Gollwitzer, ob. cit., p. 11: «Die Welt, wie sie ist, mit ihren konkurrierenden Ansprüchen, ihren Konkurrenkämpfen und den diese eindämmenden Anordnungen Gottes kann nun wirklich bejaht werden als Raum meines Gehorsams und meiner Nächstenliebe».

(115) Cf. Erik Wolf, «Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte», 3.ª ed., Mohr, Tubinga, 1951, p. 144; «Der Staat erschien ihm (a Lutero) als eine Notordnung des Sündersstandes.

tuciones positivas del orden objetivo— al *«reino de la siniestra»*, el cual trae directamente de Dios su principio. Pero con esto cancela Lutero inexorablemente la gran utopía que había animado toda la idea medieval de orden. El *«reino de Dios»* en el mundo es teológicamente imposible. El mundo tiene su propia condición incanjeable y no puede ordenarse de otro modo que como lo está: es como es, y en el centro de esta realidad como *«palladium»* está el pecado sujeto a la férula de la ley. Como Dios en el mundo, el Estado es no sólo condición inexorable de esta realidad, sino imperfectible; también el Estado es lo que es. Por otros derroteros muy distintos ha llegado así Lutero a una consideración de la realidad política homóloga a la de su, por lo demás contemporáneo, Maquiavelo. También para Maquiavelo el poder se atiene a lo que los hombres *son,* no a lo que debieran ser; también para Maquiavelo es la frágil, lasciva y concupiscente naturaleza humana la que funda para el poder su propia pauta moral; su moral objetiva, su moral del orden concreto de esta comunidad política. Y no de otro modo desgarra Lutero el utopismo activo de la mentalidad política medieval con su orden celestial proyectado sobre la tierra como habitáculo humano; afirmando al Estado como forma divina de contención del pecado, como orden que triunfa sobre el caos universal del pecado, pero no como cancelación del pecado, no como *«paideia»* del hombre para la perfección de su ser en el mundo, construye la base de una nueva *—moderna—* ideoligización teológica del Estado afirma el Estado moderno como imperio ab-

---

Er ist eine gnädige Zulassung Gottes, um den Verfall in ärgere Sünde aufzuhalten. In Kraft erhält er sich durch die Obrigkeit, die «das Schwert nincht umsonst führt.»

soluto de la ley positiva desligando los contenidos de su ordenamiento de toda pauta normativa (116). Pues ni siquiera cabe pensar que el hombre de la gracia, el «*renatus*«, puede alzar en virtud de su peculiar relación de amor con Dios y de su comunidad en la gracia con el prójimo su protesta contra el poder en sí o en sus determinaciones. El hombre de la fe está, si cabe, especialmente iluminado acerca de su destino en este mundo, es consciente de que en este mundo, construido objetivamente sobre el imperio del pecado, Dios quiere su sumisión; el reino del justo no es este mundo, pero en este mundo el justo es el primero y más devoto de los sumisos (117).

(116) Cf. W. M. McGovern, «From Luther to Hitler to Hitler». Houghton Mifflin, Nueva York, 1941, pp. 17-18. «Esto no debe entenderse en el sentido de que alimente el luteranismo de suyo una renovada teocracia política; desde el punto de vista sociopolítico trátase más bien de la aceptación y del reconocimiento en el plano de la teología de las realidades terrenas del Estado moderno como principio total de orden y esto en un doble sentido como aparato de organización o control social y de otro también como portador de un «*ethos*» terrenal, como algo en sí y por sí mismo valioso y sacral, todo lo cual es el resultado más cierto del inseguro concepto de *secularización*. V. Roger Mehl, «Traité de sociologie du protestantisme», Paris, 1965, página 60: «La sécularisation est le processus historique, caracteristique du mondo occidental, qui a refoulé la religion du secteur publique de l'existence vers le secteur privé, allors que parallelement l'evolution de la societé globale tendait à amenuiser le secteur privé de notre existence». Ahora bien, esto entraña en gran medida e incluso esencialmente «le transfert à l'Etat du *corpus mysticum* de l'Eglise» (ib. p. 61). La Reforma es, vista sociapolíticamente, no la secularización, pero sí una respuesta a ese fenómeno —en el centro del cual está el Estado moderno— y por eso su eclesiología se proyecta no sobre una idea de la *Eclesia universalis*, sino sobre la íntima comunidad parroquial. La Contrarreforma o Reforma católica —V. Hubert Jedin, «Katholische Reformation oder Gegenreformation», Luzern, 1946— es otra. De ahí procede la sacralización terrenal del Estado, el «reino de las ideologías». Hoy la situación es otra, más allá de la Modernidad. Y por eso, al menos en parte, es otra la actitud protestante, la católica y su dialéctica recíproca.

(117) Gollwitzer, ob. cit., p. 8.

II

EL SENTIDO DEL DERECHO Y EL ESTADO MODERNO

Publicado en la Revista "Anuario de Filosofía del Derecho" (I. 1953)

1

INTRODUCCION

Al pensamiento del Derecho como realidad y como idea hay que añadir la consideración de su *sentido*. El *sentido* del Derecho no atañe a su entidad *en sí* ni nos suministra sus contenidos positivos, pero condiciona el marco de posibilidades de expresión de justicia de que el Derecho *por su sentido* está dotado. El racionalismo y el cientificismo modernos han hecho de la jurisprudencia una técnica más, han seducido al jurista con el encanto de la construcción y le han recomendado con el helado léxico de las abstracciones una pureza tecnológica éticamente neutral. Todo esto forma constitutivamente parte de lo que es ya *sentido* del Derecho moderno; más, de momento, interesa subrayar que no hay ninguna técnica capaz de arbitrar las recetas científicas para producir, bajo el impulso de criterios exclusivamente técnicos, la justicia, como no hay —que se sepa— una técnica «éticamente neutral» para ir a los cielos. No hay ninguna razón que permita creer que una sociedad que hunde sus más profundas raíces en el materialismo, en la *libido dominandi*, en la ambición despiadada, que hace

pasar por necesaria la aniquilación indiscriminada de masas de hombres, sea capaz de vivir por medio de expedientes técnicos, más o menos complejos, un Derecho éticamente valioso. La vida de este Derecho, su producción, su aplicación y su eficacia, pero en buena parte también sus contenidos, están en cierta medida dados por esta configuración total del ser social, y sólo dentro del marco de posibilidades que implica puede juzgar la técnica su limitado papel.

Lo que presta sentido al Derecho está más allá del Derecho mismo; el Derecho expresa idealmente el «deber ser» de un orden cuyo principio de constitución es «ser» y no «deber ser». Si este «ser» aparece como una *organización* que se siente portadora de intereses específicos que ignoran la relación metafísica entre Dios el hombre —relación en la que están finalmente ancladas todas las vivencias de significación ética—, el *sentido* del Derecho queda referido a una razón artificial y se torna indiferente a su razón natural. Las posibilidades de expresión de justicia de ese Derecho resultan condicionadas por los intereses del artefacto y no por los intereses —si es lícito hablar así— del ser, que por su propia constitución ético-natural lleva en sí la exigencia pura de justicia.

Mas en esto denuncia lo que llamo el *sentido* del Derecho su carácter radicalmente histórico. Los rasgos capitales del Derecho como norma de orden social están decididos por las grandes estructuras históricas, que funcionan precisamente por el juego de las pautas sociales. Estas estructuras son históricas, en cuanto podemos precisar el proceso de su emergencia, de su desarrollo y de su agotamiento, y afectan constitutivamente a la vida jurídica de los pueblos, en cuanto por sí mismas

aparecen abiertas en mayor o menor grado a la actualización de la virtud de la justicia. Pero la historicidad del Derecho, en su *sentido,* sólo puede ser aprehendida en un esfuerzo por salir de nuestro propio marco limitado, pues es frecuente hacer valer como Derecho puro aquello que es meramente desarrollo o efecto del *sentido* que el Derecho tuvo en una estructura histórica periclitada, o exigir realizaciones del valor de justicia que están más allá de las posibilidades estructurales del sistema general de vida que nos hemos creado, sin advertir al forjarlo, al sostenerlo y al desarrollarlo que hacíamos más angosta y más ardua la senda de la justicia.

En este punto hace visibles sus más íntimas razones la actual dislocación del pensamiento jurídico. El jurista se ve sumergido en una tarea de ingeniería social que cree está fuera de la realidad pura del Derecho; vive bajo la convicción de que el solar mismo de su pensamiento y de su sacerdocio le está siendo maquiavélicamente sustraído por un poder irresistible y arbitrario. El jurista de nuestro tiempo, al que no llega el pálpito de las grandes encrucijadas históricas donde se forja el oscuro destino de los grandes giros copernicanos (1), no advierte que agota sus últimas posibilidades el *sentido* del Derecho que alimentó su vocación, y asume así, cargado de recelos, la tarea que los tiempos echan sobre sus espaldas, para la cual está —es justo reconocerlo— deficientemente educado.

(1) Cfr. GISELHER WIRSING: *"Schritt aus dem Nichts". Perspektiven am Ende der Revolutionen*, Diederichs, Düsseldorf-Köln, 1951, pág. 7: «Wir leben in einer *Verschränkung der Zeitalter* in der sichdie Ausläufer einer langen, zu Ende gehenden Geschichtsperiode mit neuen Gestaltungen mischen, die mit den bisherigen Masstäben nicht mehr erfasst werden können. Das ist est, was alle Generalisierungen über unseren Zeitgeist so fragwürdig mach.»

2

EL SENTIDO DEL DERECHO EN EL MUNDO

I. También para orientarnos en el problema así planteado resulta de imperecedero valor la jurisprudencia romana. Al igual que cuando se estudia el decurso de las formas políticas romanas, cuando se indaga el *sentido* del Derecho romano —y no se trata de una coincidencia accidental— se ofrece aquí un *curriculum* acabado, dentro del cual vemos desplegarse un sentido del Derecho que emerge de la estructura anímica de la *civitas* romana, que se desarrolla y persiste como una tradición, que es el eje mismo de la constitución real de la sociedad romana, que se deforma y finalmente salta en pedazos cuando esa misma sociedad disloca sus bases espaciales, asumiendo bajo el impulso irresistible de su expansionismo político una empresa universal para la cual sus instituciones —y en primer término su *sentido* del Derecho— no estaban calculadas.

El sentido del Derecho romano no viene impulsado ni arranca del *Ethos* ni del *Logos*, sino de la vida misma, de la *civitas*. Pensar el Derecho romano fuera de esta singular estructura sociológico-política, que es el horizonte mismo de su mundo, es «desromanizarlo». El romano no concibió jamás al Derecho como un atributo humano, como algo inseparablemente unido a la naturaleza del hombre, sino un elevado *status* de dignidad vinculado a una noble participación en la *civitas*, la cual lo configuraba y hacía posible. Según ha mostrado últimamente Wirszubski (2), la libertad de un romano está condi-

(2) V. CH. WIRSZUBSKI: *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge, University Press, 1950, págs. 4 y sigs.

cionada por su ciudadanía; el ámbito de libertad que un romano posee depende por completo de la estructura política de la comunidad pública romana. Así, *libertas* y *civitas* no designan más que facetas de una misma realidad, y por ello la definición exacta de la *libertas civis romani* o *libertas ex jure Quiritium* no es sino *libertas populi Romani Quiritium.* El estatuto jurídico del esclavo, y sobre todo del extranjero y de las situaciones de *capitis deminutio,* prueban cómo el romano —en su mentalidad específicamente tal— no concibió jamás la libertad como un atributo metafísico del hombre, sino como un mero reflejo de su *participatio* en la comunidad (3).

El ideal de la comunidad englobaba todo el *pathos* espiritual del romano. Alfredo Weber (4) habla del «complejo mágico» que configuró en la forma más rigurosa y severa la ciudad, sus cargos públicos y en general toda la vida romana primitiva, dando la regla para «aquella característica peculiar de los viejos romanos de identificar al hombre con la comunidad»; esta característica juega el papel del núcleo espiritual más íntimo de la sociedad romana, y la historia de Roma no es sino la tragedia de su propia grandeza, tal como la describe dramáticamente Salustio al presentar ante nuestra vista el desgarramiento de ese alma por la expansión imperialista.

---

(3) El Derecho romano trata al extranjero como «servus sine domino», a menos que medie un tratado de extranjería con el país de origen. El romano que es sometido a esclavitud pierde el presupuesto jurídico de todas sus libertades políticas y civiles. Cfr. W. W. Buckland: *The Roman Law of Slavery,* Cambridge, 1908. La manumisión *vindicta aut censu aut testamento* hace al esclavo ciudadano romano.

(4) A. Weber: *Historia de la cultura,* t. e., Méjico, cuarta ed., 1948, págs. 122-123.

Para comprender qué sentido proyecta el Derecho en esta comunidad es preciso penetrar en la articulación sociológica de su cultura. Como dice Max Weber, la cultura antigua es esencialmente urbana. La *civitas* es la protagonista de la vida política, como lo es del arte y de la literatura (5). Toda la estructura social y política de Roma está condicionada por su base territorial, en la que la *civitas* juega el papel de baluarte del agro. El alma romana adquiere sus rasgos más consistentes por virtud del espíritu de unos hombres dominados por el apego a la tierra como base de su vida y por la inquietud de quien se siente en permanente inseguridad. La expansión política de los romanos va impulsada siempre —lo que no es ni mucho menos un hecho insólito en la Historia— por la preocupación de extender su área defensiva (6). Su rudimentaria economía ganadera y campesina, sobre las exiguas bases del *heredium* y del *pecus*, se correspondía con la austeridad de las costumbres y la descentralización del poder que la disgregación de la población lleva consigo. Nada contribuye más a clarificar la mentalidad primitiva de este pueblo que la comprensión del papel del *paterfamilias* y de la limitación localista de sus cultos religiosos.

Los estudios clásicos de H. Sumner Maine y los más recientes de Bonfante hacen comprensible el absoluto poder del *paterfamilias* únicamente sobre la base de que la *civitas* romana fuera una articulación de centros de poder familiares, con el amplio concepto que a la pri-

(5) MAX WEBER: «Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur», en «Gesammelte Ausfsätze zur Sozial und Wirtschaftgeschichte», Mohr, Tübingen, 1924, pág. 291.
(6) Cfr. W. CUNNINGHAM: «An Essay on Western Civilisation in its Economic Aspects», Cambridge, University Press, 5.ª ed., 1924, vol. I, pág. 152.

mitiva familia romana permitía la integración agnaticia. Ninguno de los conceptos capitales del Derecho de familia romano, desde la *arrogatio* hasta la *hereditas* como *successio in universum ius,* así como la regla *nemo pro parte testatus, pro parte intestatus decedere potest* alcanza auténtica comprensión histórica fuera de la idea de la constitución *política* de la familia. «En contraste con la organización de un Estado moderno, las comunidades de los tiempos primitivos podrían ser correctamente descritas como constituídas por un reducido número de pequeños gobiernos despóticos, cada uno perfectamente diferenciado de los demás, cada uno controlado absolutamente por las prerrogativas de un singular monarca... La familia, de hecho, fue una corporación y él (el patriarca) fue su representante, o casi podemos decir, su magistrado público» (7).

Esta *localización* de poderes decidía la estructura política y jurídica de la *civitas* como de un sistema de intereses integrados sobre la base de un interés común. Aún dominado por la Stoa Cicerón no definirá de otro modo el *populos* que como «coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus» (8), un con-

---

(7) H. SUMNER MAINES «Ancient Law» (1ª ed. 1861), Oxford, University Press, 1950, págs. 152-153. E. MAYER: «Römischer Staat und Staatsgedanke» (Artemis, Zürich, 1948, pág. 29), anota como significativa la circunstancia de que la palabra latina *liberi* designe tanto al libre como al *niño.* Y asimismo indica: «Die Geschleter hatten also alle Funktionen, die in spateren Verhältnissen dem Saat zukamen, *waren geradez ein Staat im kleinen;* für aine staatliche Tätigkeit nebenund über dieser Geschlechterorganisation war kein Raum mehr» (pág. 33). El subrayado es mío.

(8) «De Republica», I, 39. Cfr. MAYER, ob. cit., pág. 235. *Staat* heisst auf lateinisch res publica, also die *Sache des Volkes,* im Gegensatz zur res privata, der *Sache des Einzelnen,* besser gesagt, die *Gesantheit der Angelegenheiten und Interessen des gesamten Volkes; Staat* is also im römischen Sinne ein abstrakter Begriff.»

cepto en el cual la plenitud de lo político, como suprema realidad, se hace manifiesta.

La sociología de la religión romana conduce, incluso por aquella vía en la que cabría esperar la magnificación de las formas puramente espirituales, a la misma conclusión. El politeismo romano, cuyas máximas formas de interación fueron el *genius patris familiae,* y en fase avanzada el *genius populi Romani,* es el producto de una deificación sistemática de todos los aspectos prácticos de la vida en común, hasta el extremo de que apenas si hay detalle de interés para la agricultura o la vida del hogar que no aparezca bajo la égida de alguna deidad. Pero el vigoroso sentido político del pueblo romano se muestra, justamente, según ha comprobado Altheim, en la experiencia de la intervención de la divinidad en los momentos capitales de la historia del Estado (9), única vía por la que habría de abrirse paso —finalmente— el propio Cristianismo, sociológicamente hablando. De esta forma, también en la experiencia religiosa encontraba el romano sublimizada la idea de la civitas, idea que al menos en esta transposición sacra le acompañó a lo largo de su destino. Mientras que casi todos los cultos de base local se agostaron con la expansión política, «la historia de Roma ofrece un ejemplo único de ampliar el culto de la ciudad hasta darle el alcance de organización mundial. Puede seguirse la traza de ese imperialismo religioso observando el papel desempeñado por el *pomerium* y el panteón que le acompaña desde los albores hasta los últimos tiempos im-

(9) Cfr. la obra fundamental de Franz Altheim: «A History of Roman Religion», traducción ing. de H. Mattinson, Methuen, Londres, 1938; A. C. Bouquet: «Comparative Religion», 7.ª ed. Cloves. Harmondsworth Middlesex, 1951, págs. 80 y sigs.

periales, y notando la influencia ejercida por ambos sobre el desarrollo religioso de la ciudad y del Estado» (10).

Así, sobre el ideal de la *civitas* montó el romano todo su organismo espiritual, tal como percibiera la aguda mirada histórica de Dilthey: «El centro de la vida romana estaba constituido por la voluntad que somete al mundo exterior en la propiedad, en el contrato, en el derecho público y en el orden administrativo... El mismo carácter romano que ha producido la jurisprudencia, que la ha disciplinado y desarrollado en el pensamiento jurídico, ha encontrado también puntos de vista originales para la inteligencia del mundo... El mundo resulta una totalidad referida a los fines propuestos por el hombre y la divinidad. A una mirada superficial esta teleología externa se le antoja parecida a la legalidad interna del cosmos, pero la relación que guarda con ella es la misma que vemos entre una máquina acomodada a una finalidad del hombre y un ser vivo libre. La divinidad es como un jefe máximo, regimental, legislador del mundo y juez del hombre. Y las relaciones fundamentales del mundo metafísico son la libertad, las correspondientes esferas de libertad de los individuos, las limitaciones recíprocas de esas libertades y la dependencia común del Ser Supremo» (11).

2. El ideal puramente romano establecido sobre la tradición señorial, cuyos últimos latidos se apagaron con el suicidio de Catón en Utica; el ideal que emanaba de

(10) J. WACH: «Sociología de la religión», t. c., Méjico, 1946, página 136.

(11) DILTHEY: «Los motivos fundamentales de la conciencia metafísica», en el volumen traducido al castellano bajo el título «Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII», F. C. E., Méjico, 2.ª ed., 1947, págs. 3-4.

los senos mismos de la estirpe romana antes de que la expansión territorial hiciera de él un lastre ideológico que César y Augusto y sus sucesores se encargaron de sacrificar, no era tanto la democracia como la *dignitas.* De suyo la noción de *res publica* postulaba la participación de todo ciudadano en los asuntos públicos, por cuanto la gestión de la comunidad era, en puros principios, conferida al cuerpo de ciudadanos; pero esto no implicaba de necesidad el gobierno *por* el pueblo. Al principio formal, que habilitaba a todo ciudadano para el desempeño de funciones de poder, se imponía, en la existencia diaria, el principio real de cuño aristocrático que exigía con imperatividad sociológica la posesión de *auctoritas* y *dignitas.* De esta manera tórnase visible, a través no ya de la desposesión de derechos políticos de la plebe, sino también por la interna selección social, el carácter constitutivamente aristocrático de la constitución romana. Mientras que la democracia ateniense apuntaba como estímulo legal a la igualdad bajo el Derecho (*isonomía*), la comunidad romana giraba sobre el gozne ideal de la *aequa libertas,* que era un compromiso espiritual entre la *libertas* y la *dignitas,* a través del cual intentaba en definitiva aquel pueblo resolver la permanente tensión de todo orden político entre autoridad y dignidad individual. Ciudadanía es, así, señorío y la articulación de estos señoríos, inspirada por la conciencia de algo fundamental en común, es justamente lo que de imperativo público encontramos en Roma. También aquí atina Dilthey con la expresión más segura: «La vida romana en su gran época es un orden que agrupa a íntegros varones, señores de su familia y de su propiedad, para una colaboración de autoridad en la cual su volun-

tad poderosa podía regir con una libertad sin igual mientras sirviera al bien del conjunto. En las familias aristocráticas de Roma, los varones crecen como señores natos, y su intervención en las situaciones reales no constituye sino el desemboque natural de la fuerza de su voluntad, cosa que sólo una vez en la historia ha tenido su réplica en la república aristocrática de Inglaterra. Estos hombres se hallan unidos, acoplados, lo mismo que en las bóvedas romanas las piedras se mantienen libremente en el aire, unas con otras, por el arte de su disposición (12).

Se comprende el despliegue histórico a que inexorablemente estaba ligado este ideal, tan pronto como las bases sociológicas que los sostenían se desplazaron por la desorbitación del espacio político. «Social y económicamente la sociedad romana no era homogénea y no había nada que previniera el que los nobles identificaran la *dignitas* con las prerrogativas y distinciones de su propia clase. El resultado fue que los nobles, desconsiderados con su propia nobleza, comenzaron a considerar la *dignitas* como algo que les estaba naturalmente debido por la sola razón de haberla recibido de sus antepasados. Un tal desarrollo sirvió sólo para sembrar los gérmenes de discordia que condujeron a una abierta lu-

(12) Dilthey: «Concepto y análisis del hombre en los siglos XV y XVI», en la traducción esp. cit., pág. 19. Para la contraposición con la democracia griega cfr. Mayer, ob. cit., página 246: «So war der römische Freiheitsbegriff in seiner notwendigen Begrenzung durch Unterordnung und Abstufung sehr verschieden vom dem griechischen Begriff der gleichen Freiheit und der gleichen Rechte aller... Den Römern blieb die griechische Demokratie mit ihrer Gleistellung aller Bürger und der Beseitigung aller Standes und Persoönlichkeisvorrechte unverständlich und ein Greuel; das keine staatliche Ordnung mehr, sondern, Anarchie...»

cha acompañada de todos los rencores del antagonismo social. Y del mismo modo que la *dignitas* llegó a ser una salvaguardia de «intereses disfrazados», la *libertas* fue usada como grito de combate —sincero o simulado— para la reforma social» (13). El espíritu de la historia soplaba del lado de la nueva sociedad, la «plebe» que se había formado bajo la expansión romana, y en ella se apoyó César para desviar la *res publica* hacia un centro de intereses objetivos, que no era ya el concierto de los intereses ideales y materiales de los *optimates*, y con ello para sentar las bases de una forma política que reclamaba ya la dialéctica histórica, pero que, en sí misma, habría de resultar insolidaria con la tradición romana y a la postre —tras un lento desarrollo, desde luego— con el *sentido* del Derecho romano (14).

3. Una expresión precisa de este *sentido* se encuentra en los trabajos de Franz Wieacker (15). Para rastrearlo —sobre ellos— es preciso hacerse cargo, ante todo, de la importancia que para la determinación de ese sentido tiene el atender al sistema de elaboración del Dere-

---

(13) WIRSZUBSKI, ob. cit., pág. 16 (los entrecomillados son del autor citado).

(14) Para la ulterior reducción «carismática» de la legitimidad del emperador —«virtus», «clementia», «iustitia» y «pietas»—, cfr. M. P. CHARLESWORTH: «The Virtues of a Roman Emperor. Propaganda and the Creation of Belief», British Academy Raleigh Lectures, Oxford, 1937. Sobre la evolución de los títulos de emperador véase MAYER, ob. cits., págs. 350 y sigs.

(15) D. «Vom römischen Juristen», en «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», 99 (1939), págs. 440 y sigs., y «Lex publica und politische Grundordnung im römischen Freistaat», en «Die Antike», XVI (1941), págs. 176 y sigs., reunidos en el volumen «Vom römischen Recht», Koehler-Amelang, Leipzig, 1944, por el que cito. Cfr. también W. KUNKEL: «Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen», Böhlau-Weimar, 1952.

cho (16). Siendo este sistema, como he intentado hacer ver en otro lugar, el procedimiento técnico de actualización de un estatuto de autoridad, es claro que en su propia contextura denuncia la constelación de poder dominante en una sociedad. El jurista de nuestro tiempo que tiende —al menos cuando carece de los debidos resortes de censura histórica— a elevar un plano absoluto el sistema de producción de normas arbitrado por el Estado moderno, que es sólo la envoltura jurídica de un tipo de organización del poder que emerge y se desarrolla en una estructura histórica determinada y a cuya suerte —ese sistema— va inexorablemente ligado, apenas si es capaz de concebir la forma en que se ha elaborado el Derecho romano en aquella fase en que éste ha mostrado con pasmoso vigor su sentido. La inserción del sentimiento de lo jurídico en el alma mágico-religiosa de las comunidades primitivas (17) se hace más profunda allá donde el propio impulso religioso se encuentra estrechamente vinculado a la sociedad como forma de vida. En tal situación ha de comprenderse el significado de la elaboración del Derecho en la comunidad romana primitiva a través del *Colegium* pontificio, uno de los tres grandes colegios sacros. La impronta que impuso el tratamiento esotérico y sutil del *logos* jurídico, por la acción de estos exégetas sacros a través de la técnica del precedente, el aforismo y el dictamen, selló el estilo del

(16) Para todo el conjunto de problemas que plantea la significación jurídica y política del sistema de producción de normas, remito a mi trabajo: «Legitimidad, validez y eficacia», en «Revista de Administración Pública», 6 (1951), págs. 35-88.

(17) Cfr. MAURICE LEENHARDT: «Das Verhältnis zwischen Religion und Recht im Lichte ciniger Eigentumsbegriffe bei den Primitiven», en el vol. «Religiöse Bindungen in frühen und orientalischen Rechten», publicado por Karl Bünger y Hermann Trimborn, Harrasowitz, Wiesbaden, 1952, págs. 9-18.

Derecho romano, al menos hasta la fase ya decadente de la jurisprudencia burocrática del Imperio. Aun después de que un proceso sociológico llevó a secularizar la actividad del jurista, dando paso a una estructura profesional libre, se mantiene el técnico del Derecho rodeado de un halo semicarismático que se expresa en las fuentes en los términos de «sanctus vir et gravitate et fide praedibus». En un marco de vivencias religiosas saturado, según hemos visto más arriba, del sentido de la *civitas*, esta tradición asignaba al jurista el papel de un órgano vital de la comunidad a través del cual ésta hacía visibles y expresaba sus exigencias de integración.

Esta significación se agiganta en cuanto se tome en consideración el hecho fundamental de que el Derecho romano, en sus líneas maestras y en sus mecanismos más delicados, es un Derecho cuyo sistema de elaboración está en manos de los juristas y, por lo tanto, es en gran medida extraño a la idea de la máquina legislativa del Estado moderno (18). La *civitas* romana no conoce el monopolio centralizado de la producción del Derecho, que es algo típico —y, como veremos, archisignificativo— del Estado moderno; la elaboración legislativa del Derecho es excepcional, no obstante el campo tan amplio que el Derecho privado cubre, y al prolongarse esta situación vino a ser la jurisprudencia —pero tampoco la jurisprudencia en el moderno *sentido* de una organización judicial burocrática— la que ha conferido al Derecho romano sus rasgos más acusados. Aparentemente aislada de los cambios políticos, pero en realidad sumamente alerta al equilibrio tradición-revo-

(18) Wieacker, ob. cit., págs. 8 y 63.

lución y dispuesta a satisfacer siempre las necesidades que surgen, envolviendo los nuevos contenidos en viejas fórmulas, esta jurisprudencia, elaborada por hombres aureolados por el máximo respeto y consideración sociales, hizo del Derecho sencillamente el rito en que la comunidad se reconocía a sí misma (19). Y por ello la estructura de esta comunidad, como un sistema de poderes familiares y sociales integrados sobre una base común de coexistencia, se transparenta al través de esta jurisprudencia que produce el Derecho «objetivo» de los *sui iuris*, que son menos sujetos de una normatividad heterónoma, que centros de irradiación jurídica desde la esfera propia de cada uno.

En estas condiciones, sólo en una última fase, cuando la conciencia romana aparece más trabajada por la baja filosofía griega y por el Cristianismo, comienza a tener sentido la cuestión de la justicia en sí del Derecho. Pues esta cuestión, tal como se desarrolla hasta erigirse en la base inconmovible de una concepción espiritual

(19) WIEACKER, ob. cit., pág. 8. Cfr. también DILTHEY, loc. cit., págs., 19-20: «Este espíritu romano alcanza la cima con la fundación de un Derecho propio y de una ciencia jurídica independiente. Separa el Derecho de las leyes religiosas y morales y de los principios filosóficos de la justicia, que para los griegos se presentaron siempre como formando un orden por encima de todo Derecho positivo e inductivo. Apoyándose en las situaciones de la vida, formó verdades jurídicas de escasa generalidad, que después se sometieron a reglas más amplias y que, por último, se acoplaron en una conexión sistemática... De éste modo surge de las entrañas del Derecho romano mismo el concepto de una «ratio naturalis». Según ésta, en el mismo concepto de la vida se halla la razón íntima de que algo sea justo en el Derecho civil o en el de gentes». La etimología está aquí henchida de significaciones. Como señala MAYER (ob. cit., pág. 99), «magister» y «minister» dependen de los comparativos «magis» y «minus», mayor y menor: «Magister ist derjenige, der *mehr* ist, also der Herr; Minister derjenige, der *weniger* ist, der Diener».

del Derecho, está dominada por supuestos metafísicos y éticos extraños por completo a la mentalidad social romana. Ciertamente encontramos fórmulas relativas al tema en el *Corpus iuris*, pero aparte de que son productos de la fase última aludida, la exaltación de la *iustitia* al papel de base trascendental del *ius* —lo que incluso tropieza con elementales obstáculos filológicos— será obra de los postglosadores (20), que realizan en el campo del Derecho un esfuerzo paralelo al de los teólogos escolásticos en el de la filosofía: la incorporación de los saberes clásicos elevándolos espiritualmente bajo la suprema pauta del Cristianismo.

La idea de que el Derecho sea expresión de justicia, solo conoce en nuestra cultura dos bases idénticamente extrañas al *sentido* que el Derecho romano tuvo: la concepción griega del orden social como una parte de la armonía total del cosmos, idea a su vez producto del excepcional genio metafísico de los helenos, y la concepción cristiana del Hombre, que sitúa a éste en una posición singularísima en el conjunto de los seres creados, determinada por lo específico de su creación y por el excepcional privilegio de su Redención, que conduce a su vez a una relación ética con Dios, de la que son presupuestos la libertad y la responsabilidad de la persona. En la fase en que se establecen las condiciones que determinan el *sentido* del Derecho romano, tales presupuestos son por completo ignorados. El romano desconoció la visión del mundo como articulación lógica de ideas generales, y por ello en el casuísmo de la jurisprudencia romana veía el reflejo de su actitud arbitrista

---

(20) Cfr. ULLMAN: «The Medieval Idea of Law as Represented by Lucas de Penna», Methuen, Londres, 1946, págs. 35 y siguientes.

ante el mundo externo. El tradicionalismo y el formalismo a ultranza se corresponden estrechamente con el sentido romano de la vida. Así, pues, «no es romano preguntar si una decisión judicial es justa en sí, cuando procede de la enérgica fuerza vital de la comunidad, expresada en la *constans interpretatio iuris civilis*» (21). Los fundamentos ideales del Derecho escapan de este modo a toda determinación metafísica y ética y encuentran su última vinculación en la estructura que presta su consistencia a la comunidad romana. «Recordemos las características espirituales de los romanos. Derecho y justicia fueron para ellos algo por completo diferente de lo que han sido para la especulación griega y sus sucesores occidentales, para el Derecho natural católico y el secularizado, para la tradición posterior de la filosofía jurídica occidental. La configuración de la propia vida, que se precipita y conserva en los usos tradicionales, es la forma del Derecho que se transmite, es la ley constitucional, el poder que la conforma, no las ideas o conceptos normativos transcendentales que dominan la conciencia jurídica del espíritu griego desarrollado y de sus sucesores (22).

El orden jurídico tiende así a convertirse en una trasposición sagrada de la articulación vital de la comunidad. Constituye una forma de objetivación espiritual de lo que esa comunidad es sociológicamente, y con ello resulta, en definitiva, la sublimación de un sistema de intereses sociales. Sólo por una comprensión adecuada de este *sentido* es posible hacerse cargo de múltiples fenómenos técnicos de la jurisprudencia romana. Así, por

(21) WIEACKER, ob. cit., pág. 23.
(22) WIEACKER, ob. cit., pág. 78.

ejemplo, el papel que en esa técnica juega la ficción. La ficción no es tal en la superposición de una realidad jurídica a la realidad de objetos naturales que la técnica jurídica lleva a cabo; es un mero instrumento técnico por virtud del cual cabe conseguir en ese otro mundo efectivo un resultado que se ajuste al sentimiento de la vida común, a la *religio* civil.

4. Por virtud de tal *sentido* es posible comprender la tragedia de esta obra magna del artificio humano que constituye el Derecho en que todos los juristas occidentales se han educado. La historia del desgarramiento de ese *sentido* es, vista desde otro ángulo, la misma historia de la dislocación de la arquitectura social y política romanas irresistiblemente movida por la expansión del espacio político. El Imperio, tal como quiere el dramático texto de Salustio, «civitas inmutata; Imperium ex iustissimo atque optimo crudele intolerandumque factum», hizo saltar los ejes ideales más finos de la vieja *civitas*. «En todo el tiempo en que sus actividades se confinaron a Italia, los romanos habían conservado el carácter de una sociedad campesina y los impulsos de aseveración individual, por más poderosos que fueran, se sentían atraillados por el egotismo conjunto del ideal cívico. Pero con el derrocamiento de Cartago y los reinos del Oriente helenístico hízose en breve notorio que el espíritu que había servido para crear el Imperio carecía de ingrediente que alcanzara a frenar su propio exceso. En la ebriedad del vino de la victoria, empezaron los romanos a explotar su posición de señores del mundo; pero con resultados casi tan desastrosos para ellos como para sus víctimas. Porque al paso que el Imperio, hasta entonces modelo de justicia y de acción benéfica, era de

esta suerte convertido en instrumento de intolerable opresión, la traza de la propia sociedad romana se vio radicalmente transformada» (23). El proceso de expansión se desarrolla con estricta fidelidad a una dialéctica de reducción a puro poder de la integración comunitaria. Desde que la sucesión de Augusto, en cuanto planteaba el problema de la institucionalización de un monopolio de poderes que descansaba sobre la pura apoteosis de la persona, se resolvió por la línea de menor resistencia, quedando la máquina política entregada a su propia inercia, el destino de la sociedad romana y su entrega a un absolutismo ciego a todos los valores morales, estaban prescritos de modo irremisible.

Pero una interpretación que reduzca el sentido de los acontecimientos simplemente a la historia constitucional —o inconstitucional—, sin ser de suyo falsa, queda siempre en la superficie en la que ese mismo sentido se proyecta, no alcanzando jamás a aprehenderlo en sus raíces más hondas. La trayectoria hacia una concentración del poder no fue la causa de la descomposición del civismo romano, o, en la medida que lo fue, venía inexorablemente movida desde una plataforma sociológica que no pudo ser dominada, fundamentalmente, por la constitutiva limitación espiritual del alma romana.

Las nuevas condiciones que estableció la expansión en todo el campo de la acción política y la obligada organización y burocratización del poder que llevaba consigo a fin de poder manipular políticamente todo el cuerpo social, sólo podían ser compensadas por asimi-

---

(23) Cfr. CH. NORRIS COCHRANE: «Cristianismo y cultura clásica», trad. española, F. C. E., Méjico, 1949 (1.ª ed. ing. 1939), página 14.

laciones espirituales de las que el pueblo romano fue incapaz. Desde el punto de vista de la suerte peculiar del pueblo romano, fue su inmensa desgracia el no haber incorporado los valores cristianos sino en última instancia y en un momento en que la entrega del hombre al culto sin límites de la autoridad dejaba a ésta fuera de toda restricción legitimadora (24). En defecto de esos valores y, en general, en defecto de todo eje rector capaz de imprimir un sentido civilizador en las nuevas dimensiones político-espaciales, el cesarismo romano fue llevado por su propia inercia a un límite histórico que no podía superar: el de la impotencia de todo poder, como mero artefacto de mando técnicamente calculado, para hacer frente a las exigencias morales de la comunidad tan pronto como éstas cristalizan sociológicamente en una base de resistencia. Los estrechos ideales de la severa aristocracia romana, que eran, según hemos visto, la sublimación de formas locales de coexistencia, tenían necesariamente que quedar arruinados en cuanto se impuso a Roma una misión universal. La incapacidad del *genius populi* para trascenderse a sí mismo en tal coyuntura selló el destino catastrófico del absolutismo. La imagen que Roma ofrece en el dramático contraste de su desgarrada mentalidad primitivista y su hegemonía sobre el mundo occidental, explica las agrias palabras de un escritor contemporáneo: «Los romanos no tuvieron su filosofía como los griegos; ellos

(24) Así se explican las pretensiones cesaropapistas de Constantino. Véase BURCKHARDT: «Del paganismo al cristianismo», t. e. de F. C. E., Méjico, 1945, págs. 350 y sigs., que da una versión ingenua, si no tendenciosa, de los hechos, por virtud de la cual era la Iglesia la que se «oficializaba». Más objetivo es el reciente estudio de A. H. JONES: «Constantine and the Conversion of Europe», Hodder Stoughton, Londres, 1948, especialmente páginas 252 y sigs.

son juristas hasta cuando filosofan. No tienen una historia de los dioses, ni tragedias, ni una epopeya propia ¡Un pueblo sin fantasía! ¡Empleados del Estado y soldados! ¡Los prusianos de la Antigüedad!» (25).

Pero juicios de esta índole —al margen la cuestión de su justicia con respecto a Roma— son ya producto del profundo recelo del hombre de nuestro tiempo frente al Derecho. Aquello que constituye la perversión misma del Derecho, la enajenación diabólica de su sentido, es talmente lo que se piensa como sustancia misma del Derecho y lo que estimula la anémica y fantasmal idea de una existencia «auténtica» del individuo como existencia normativa (26). La impotencia del Derecho romano —cuya finura técnica nos sigue siendo inigualable— para conseguir una vida justa, es la más enérgica lección que la historia ofrece a los juristas contemporáneos, puesto que pone al descubierto cuánto hay de engañosa ilusión en ese ideal de los técnicos puros, que se esfuerzan con la más noble ceguera en encontrar la justicia por medio de sus fórmulas cabalísticas.

Bajo el Imperio cambió por completo la fisonomía de la jurisprudencia romana. Esta alteración fue el producto de una necesidad histórica, pues aquel su arte del

(25) W. SCHBARTS: «Europa y el alma de Oriente», t. e., Studium de Cultura, Madrid, 1946, págs. 64-65. Aún más enérgica es la condena de Heine: «¡Qué libro tan terrible es el «Corpus juris»! ¡La Biblia del egoísmo! Siempre he sentido contra los romanos el mismo odio que contra su Código de Derecho. Esos ladrones querían asegurar el fruto de sus rapiñas, y amparaban con sus leyes lo que con la espada habían conquistado», *Memorias*, t. e., Madrid, 1932, pág. 19.

(26) Las dos últimas obras de BERDIAJEV: «La destination de l'homme», traducción esp., Barcelona, 1947, y «Das Reich des Geists und das Reich des Caeser», Holle Verlag, Baden-Baden, 1952, son —que yo sepa— las dos más estridentes proclamas de esta actitud hostil a toda forma de vida ético-jurídica cifrada en un sistema de normas.

Derecho, sin la base real de la *civitas*, flotaba en el vacío de la vida espiritual romana. Morfológicamente, esta progresiva destrucción del sentido del Derecho se muestra, en primer término, en la pérdida de su papel de órgano de producción del Derecho. La jurisprudencia se ve desbordada por completo por el frenético ejercicio de la máquina legislativa. La ley se convierte en instrumento del plan de ordenación política. Es cierto que en cuanto a los juristas se refiere la nueva estructura no degradó su posición en la vida social, sino, antes al contrario, la exaltó. Mas es sabido que este es, quizá, el más refinado recurso político de eliminación de los poderes indirectos: Augusto y Trajano confieren a la jurisprudencia una misión *oficial*, legitiman una posición que en la *civitas* era impersonal —pero efectiva— para hacerla formal, burocrática, predeterminando en cierta medida los contenidos de su obra. Los corifeos de la jurisprudencia clásica, Papiniano, Paulo, Ulpiano, etc. ocupan puestos oficiales en la administración imperial (27); el Derecho imperial es todavía, en su armadura conceptual, una construcción de estos juristas; pero tras ella ya no hay un sentimiento valorativo de la coexistencia, sino el reclamo de las exigencias de un poder de movilización social. La realidad que se construye dogmáticamente ha cambiado por completo de *sentido* y la exégesis de la ley imperial se convierte en el límite técnico de la función del jurisperito (28).

(27) Cfr. L. Wenger: «Die Verfassung und Verwaltung des Europäischen Altertums», en «Allgemeine Verfassungs, und Verwaltungsgeschichte» (varios), Teubner, Leipzig-Berlín, 1911, páginas 172-173.

(28) Cfr. Wieacker, ob. cit., págs. 83-84. Sobre desplazamiento del Senado como órgano de producción del Derecho véase Mayer, ob. cit., pág. 390.

Esto permite explicar la construcción jurídico-política de la legitimidad imperial. La formulación del principio «quod principi placuit legis habet vigorem», que es la apoteosis del cesarismo, es obra de unos teóricos que tratan de dar expresión conceptual al hecho, cotidiano desde Claudio, de que los actos del Emperador y de su séquito quedaban sustraídos a la administración de justicia. Y aún en ello hace patente esta jurisprudencia sus perspectivas limitadas, pues esta fórmula se alimenta después con la importación de la doctrina helénica del *basileus*, como «encarnación viva del Derecho», la cual, aún cuando producto decadente del racionalismo griego, se inspiraba en la idea de una extraordinaria virtud del monarca para interpretar el *logos* y, por lo mismo, estaba impregnada de un sentido por completo extraño a aquel con que la asimilaron los juristas oficiales de la época de Nerón y sus sucesores (29).

Medida desde el nivel moral en que el Cristianismo situó al hombre, la razón del *ius* romano fue siempre obtusa para el sentido de la justicia; no ya la idea de Dios en la magnitud religiosa y metafísica que el Cristianismo le proporcionó le fue sociológicamente extraña, sino que la idea misma del hombre en sí, sin reducciones localistas, no llegó a impregnar nunca el alma romana. Así, el despliegue expansivo de esta mentalidad política no hizo sino obturar las posibilidades de justicia entre los hombres. En el momento en que el desasosiego general, fomentado por esta limitación constitutiva, llegó a cobrar vigencia política, los conservadores romanos buscaron en vano un giro desde dentro del sistema. Pero sus fórmulas —la *romanitas* virgiliana—

(29) Cfr. WIRSZUBSKI, ob. cit., págs. 132-133.

estaban también dentro del campo angosto de posibilidades determinadas por aquel sistema y, en lugar de aquella conciencia del genio de Roma, se subroga, por la vía de una revolución espiritual, el genio universal del Cristianismo (30).

3

CRISTIANISMO Y SENTIDO DEL DERECHO

1. La constitutiva insuficiencia del Derecho griego y del Derecho romano para incorporar un sentido de justicia resultaba de su limitada comprensión del ser del hombre. El pensamiento griego hundía al hombre en la totalidad cósmica, sin dejar resquicio alguno por el que pudiera aparecer su singular condición metafísica; es cierto que hasta en los presocráticos hay una enérgica afirmación ética (31), pero el *Ethos* va referido a aquella totalidad y no a la Humanidad como entidad singular; en buena parte se hace del hombre más la operación que el agente del bien (32). El solo rasgo por el que el hombre cobra una posición determinada entre las cosas es el *logos,* pero el *logos* no extrae al hombre del fluir de las cosas. «Recuérdese —dice Zubiri— cuán diferente es

(30) Sobre este punto, cfr. R. Paribeni: «Cristianesimo e Impero», en «Rivista Internazionale di Filosofía del Diritto», LX (1929), págs. 534-551.

(31) Cfr. Stenzel: «Metaphysik des Altertums», Oldenbourg, Munich, Berlín, 1934, págs. 31 y sigs.

(32) Cfr. C. Mazzantini: «L'Essere e il valore in Platone e in Aristotele», en «Filosofía perenne e personalità filosofiche», Cedam, Padua, 1942, pág. 39.

el horizonte en que el hombre de nuestra era descubre el universo; no la *caducidad*, sino la *nihilidad*. De ahí que su esquema del universo no se parezca en nada al del griego. De un lado, las cosas; de otro lado, el hombre. El hombre que existe entre ellas para hacer con ellas su vida, consistente en la determinación de un destino trascendente y eterno. Para el griego existen el cielo y la tierra; para el cristiano, el cielo y la tierra son el mundo, sede de esta vida; frente a ella la otra vida. Por esto el esquema cristiano del universo no es el dualismo *cielo-tierra*, sino *mundo-almas*» (33).

El Derecho tenía que asumir otro sentido por completo diferente bajo las vigencias cristianas. Puesto que tras todo orden jurídico hay un cierto modo de comprender al hombre en sí y en su ser con otros, el Cristianismo, que liberaba a la persona humana de su *cosificación*, que revolucionaba el orden cósmico por la dignificación esencial de un ser objeto de creación privilegiada y de una redención insólita, ha sido precisamente la fuente espiritual exclusiva en la que la cultura del Derecho ha bebido en forma imperecedera sus contenidos éticos. Ni el orden del universo como totalidad, ni el orden social de la *polis* o de la *civitas* confirieron jamás al hombre esa vocación de justicia que suministró los contenidos de conciencia del cristiano; y que no es sino una postulación inderogable de tratar y ser tratado conforme a *su naturaleza* y no a la *Naturaleza*, conforme a su intransferible humanidad y no a intereses objetivos *deshumaniza-*

(33) ZUBIRI: «Sócrates y la sabiduría griega», en «Naturaleza, Historia, Dios», Madrid, 1944, pág. 203. Cfr. también F. J. CONDE: «Teoría y sistema de las formas políticas», 3ª ed., Madrid, 1951, en la lúcida contraposición entre el «cosmos» griego y el universo cristiano, que recibe su sentido de la *creación*, páginas 144 y sigs.

dos; en una palabra, conforme a lo que exige aquel desenlace escatológico, que es el destino más grande y trágico del hombre redimido.

La afirmación del hombre en este sentido es una afirmación de su individualidad empírica, de su *mismidad;* pero al propio tiempo también de su ser con los demás. La comunión con Dios da al hombre su verdadera personalidad, que borra aquella otra definida por el orden perecedero del mundo; pero lejos de separarlo de sus semejantes lo une con ellos sobre una misma base trascendental, fundamentalmente por virtud del hecho de que todos los hombres se santifican por Dios, se encuentran en Dios, «y puesto que el pensamiento dominante sobre Dios no es aquel de una beatitud estática que absorbe en sí las almas, sino más bien aquel otro de una voluntad creadora, así los unidos en Dios, saturados de la voluntad o del sentir de Dios, deben actuar la voluntad divina del amor» (34). Así concibe el Cristianismo la sociedad cristiana como una *comunidad de hijos de Dios,* como una comunión de amor que tiene su fundamento en el Padre *nuestro* y en la redención de la Humanidad por Cristo.

Ahora bien, la comprensión de cómo históricamente las formas de vida jurídica se impregnaron de las esencias cristianas, de tal manera que éstas no aparecían al modo de hoy —en la conciencia secularizada del hombre de nuestros días— como un ideal metajurídico, sino precisamente como aquello que prestaba a la *lex* su propio ser jurídico, su juridicidad misma, exige tener en cuenta que la idea del amor fraterno, del amor hacia el pró-

(34) V. Troeltsch: «Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppe» (1ª ed. 1923), t. it. de G. Sanna, 2ª ed.; «La Nuova Italia», Florencia, 1949, pág. 35.

jimo, penetró todas las valoraciones de la vida provocó una mitigación de los rígidos conceptos de la moral sociológica y fomentó al propio tiempo una exaltación de los intereses comunes sobre el egotismo individual.

2. Con todo, es preciso encontrar una explicación al hecho de que aún cuando el ideal cristiano de la justicia se mantiene por propia virtud como algo imperecedero, el Derecho postcristiano aparece inserto en estructuras históricas de fisonomía muy distinta, que le han proporcionado sentidos muy diferentes. En primer término requiere explicación el hecho de que las formas institucionalizadas y racionalmente desarrolladas del patrón cristiano de la justicia no alcancen el carácter de tales sino hasta una fase un tanto evolucionada en la historia de Occidente. El Cristianismo primitivo tuvo una vivencia tan enérgica de la *parousia* que le hizo volver la espalda al orden del mundo, del cual por antonomasia el Derecho de los hombres es la regla capital. «Oportet illos derelinquere hoc saeculum et divitias suas», se lee en el *Pastor de Hermas*. Así, se habla frecuentemente, desbordando toda ponderación, de la «transformación» del Cristianismo como consecuencia del alejamiento de la catástrofe escatológica (35). Pero la oposición entre la imagen del mundo del Cristianismo primitivo y aquella otra que de ese mundo cristianamente ordenado presenta la temprana Edad Media, es una oposición arbitraria entre formas que no son sino momentos en el desarro-

(35) Cfr. K. FARNER: Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin», A. Francke, Berna, 1947, págs. 43-44: «Das originale Christentum machte eine Metamorphose durch, weil keine Weltkatastrophe eintrat. Der paulinische Glaube wurde Stück für Stück abgebaut und durch eine neue kirchenlehre ersetzt für welche dieses Welt keineswegs untergeht, sondern Vorbereitung im Leben auf die Ewigkeit erheischt.»

llo histórico de la sociedad cristiana, y entre las que, por lo tanto, media una continuidad verdaderamente orgánica. La expansión sociológica del Cristianismo, la caída del Imperio romano y la dominación progresiva del escenario histórico por los pueblos germánicos, que entraron por la vía de su conversión en nuestra constelación cultural, son fenómenos que se entrecruzan en una misma trayectoria, al cabo de la cual todas las formas de relación espiritual terminan por encontrarse bajo la égida de la Iglesia católica, que de esta manera se encuentra ante un mundo que ha de ser gobernado y que no puede serlo sino cristianamente. El cambio de actitud frente a este mundo, en relación al gentil, no es una *metamorfosis* del Cristianismo, sino una modificación decisiva de la estructura histórico-espiritual del mundo, con la que se corresponde lógicamente aquel diferente sentido que las instituciones humanas han de cobrar al empaparse de sentimientos cristianos.

Uno de los aspectos más considerables de esta nueva situación fue la *cristianización* del Derecho. Aquí se trata mucho menos del hecho de que los contenidos de las relaciones jurídicas se reajustaran a las nuevas exigencias éticas del Cristianismo, en el lento proceso de reelaboración, que del carácter radicalmente insólito que el Derecho recibe en la comprensión misma de sus fundamentos. La expresión teorética y formal de esta nueva fundamentación no se encuentra, como es lógico, sino hasta un momento en que la nueva sociedad ha cobrado una conciencia plena y reflexiva del sentido mismo de su vida, aun cuando materialmente en ese mismo momento estén ya operando los factores de una nueva transformación decisiva. La literatura de los siglos XII y XIII

proporciona la imagen de esta sociedad cristiana, que es preciso no erigir en un patrón absoluto, por cuanto sería tanto como condenarnos a una estéril nostalgia. Debe tenerse a la vista, empero, no sólo por cuanto constituye la más alta configuración cristiana del mundo histórico, sino porque además viene a ser el contrapie dialéctico del mundo moderno, ofreciendo así por vía negativa el mejor recurso para captar la fisonomía de éste. «El hecho más importante para nuestros espíritus sofisticados —escribe Randall—, que ven en el mundo del hombre medieval un universo de juguete, es que este mundo tuviera como finalidad esencial ser el escenario del drama que Dios había preparado para la especie humana. Por limitado que haya sido el conocimiento del hombre medieval sobre su mundo jamás dudó de una cosa: de que la tierra y los cielos y todo lo que contenían habían sido creados para que él pudiera realizar su vida y su destino» (36). Pero la comprensión del mundo que anima el espíritu de la Alta Edad Media es menos antropomórfica que teocéntrica; es la imagen que resulta no ya de la razón objetiva, de la legalidad inmanente que la ciencia moderna encuentra en el mundo, sino de la Suprema Razón, que todo lo ordena y en la que el hombre participa por la revelación y por su propia naturaleza racional. Todo el universo medieval aparece así trascendentalizado, y aún cuando, como advierte Bühler, los grandes sistemas especulativos que algunos grandes escolásticos supieron construir sobre los principios católicos, edificando sobre las condiciones generales existentes la catedral de la concepción del mundo, no puedan

(36) JOHN H. RANNDALL: «La formación del pensamiento moderno», trad. española J. A. Vázquez, Nova, Buenos Aires, 1952, página 23.

ser, rigurosamente hablando, utilizados como elementos de descripción de una realidad histórica (37), proporcional al horizonte ideal de esa sociedad, en el cual hunde sus raíces *el sentido* del Derecho.

3. Toda comprensión del Derecho en su estructura histórica remite de necesidad a los elementos capitales de ésta, es decir, a la articulación material de esa sociedad que vive jurídicamente y al orden político, por el que esa misma sociedad denuncia el carácter de su *orden en autoridad*, esto es, al principio ontológico de su misma constitución (38). Aquello que hace del grupo comunidad y aquello que asume la expresión del primado de esa comunidad frente a sus miembros, constituyen las bases determinadoras de lo que en ellas se hace valer como jurídico. Para la configuración del mundo jurídico-medieval estos dos soportes son la Cristiandad y el Imperio.

La sociedad humana se reconoce a sí misma como sociedad cristiana; su unidad está justamente anclada en su comunión en la fe de Cristo (39). Esto significa por de pronto que su eje rector trasciende de ella misma. «En la cristiandad la razón fundamental de la autoridad es la bondad; del mismo modo que Dios ha creado para rodearse de seres dichosos, las autoridades deben proponerse el bien de sus subordinados. Son los súbditos y no la gloria del príncipe el verdadero fin de los gobier-

(37) J. BÜHLER: «Vida y cultura de la Edad Media» (primera ed. al 1931), traducción esp. de W. Roces, F. C. E., Méjico, 1946, página 49.

(38) Sobre estos conceptos remito a mi trabajo antes citado: «Legitimidad, validez y eficacia», pág. 44 y sigs.

(39) Para todo lo que sigue es fundamental y se ha utilizado especialmente el excelente estudio de BERNARD LANDRY: «L'idée de chrétienté chez les scolastiques dû XIII siècle», Alcen, París, 1929.

nos» (40). Con ello establece esta sociedad su fin y su razón de ser, que no es otro que la salvación de las almas; pero por otra parte, en cuanto conduce su principio a Dios, que reina y pone orden en el universo, potencialmente abarca a la Humanidad entera; está no constituída, pero sí *abierta* a la Humanidad entera; es un orden de expansión sin límites sociológico-espaciales que lo cierren *a priori* sobre sí. Es un orden humano que se une por Dios y no un orden histórico-temporal, racial, nacional, social, profesional, etcétera; en una palabra, no es un orden determinado por estructuras internas dadas en el mundo. No se trata de una superordenación en la que las distintas unidades políticas se encuentren en una síntesis suprema, sino de la totalidad política misma. Como ha escrito recientemente Ernst von Hippel, esta comunidad aparece penetrada en un profundo sentido por la sustancia de Cristo; pertenece al *corpus mysticum* que une a la Humanidad en Cristo, y por ello difiere, tanto de las antiguas unidades sociales, familiares, tribales y gentilícias como de los posteriores y modernos órdenes espaciales de límites concretos (41).

El *orden en autoridad* de esta sociedad es la articulación *Sacerdotium-Imperium.* Puesto que para la Edad Media —dice Kohn— el Cristianismo equivalía a la humanidad, al menos como finalidad, ésta se consideraba una sola raza, una *res publica generis humani,* una *ecclesia universalis* con una ley y un gobierno (42). La doctrina de la dualidad de poderes, antes de rarificarse con

(40) Landry, ob. cit., pág. 11.
(41) Cfr. Ernst von Hippel: «Die Krise des Staatsgedankens und die Grenzen der Staatsgewalt», Metztersche, Stuttgart, 1950, págs. 14 y sigs.
(42) H. Kohn: «Historia del nacionalismo» (1ª ed. ing. 1944), t. e. de S. Cossio, F. C. E., Méjico, 1949, pág. 79.

las adulteraciones ideológicas de las que ha salido el mundo moderno, tal como aparece en la llamada teocracia medieval, distingue la sociedad universal cristiana en dos órdenes organizados para el *servicio de los servidores de Dios*, el clerical, que tiene a su cargo los intereses religiosos, y el laical, que tiene por misión proveer a la satisfacción de las necesidades comunes terrenas; estas dos organizaciones —si cabe hablar así— constituyen un mismo cuerpo, y entre ellas la relación de subordinación, cuyo sentido es manifiesto, está *idealizada* por el reflejo de la relación *espíritu-carne*, que le sirve de paradigma; así, no es una relación funcional jerarquizada, *una estructura de competencias*, al estilo de la estructuración del poder en el Estado moderno, sino una relación cardinal, de sentido metafísico, y sin la cual la comunidad destruye su propia esencia, al modo que el hombre se degrada e inhumaniza si se entrega a los instintos animales. Por ello esta dualidad orgánica asciende hacia una síntesis de unidad, que es la que proporciona a la Edad Media su más impresionante característica. La *reductio ad unum* es el tema constante, que se repite en uno y otro ámbito del pensamiento medieval, y por ello es el pivote mismo de su concepción política a la que sirve de prototipo la jerarquización de los coros celestiales, de la cual el mundo político en su propia jerarquización es un mero reflejo (43).

(43) Cfr. F. A. Freiherr von der Heydte: «Die Geburtsstunde des souveränen Staates», Habbel, Regensburg, 1952, páginas 12 y siguientes. Cfr. Calasso: «Introduzione al Diritto commune», Giuffrè, Milán, 1951, pág. 40: «El Imperio comprendía precisamente el orbe romano-cristiano, conceptualmente universal, como el dominio de la Iglesia de Cristo «per Romani fines Imperii corcumquamque diffusa». Los dos dominios coincidían y se integraban: el uno no hubiera podido pasarse sin el otro». Véase también C. Schmitt: «Der Nomos der Erde im Völkerrecht

4. La idea del Imperio es una de las más potentes construcciones que el pensamiento político de Occidente ha llevado a cabo en su historia. Se trata más, con mucho, de un magno mito político que de una estructura formal desmontable en su articulación jurídica; en la realidad apenas si logra alguna vez hacerse perceptible la institucionalización material de ese macrocosmos político, pero no por ello su vigencia espiritual resulta menos enérgica y operante. En la formación del Estado moderno esta idea del Imperio constituye el fondo ideológico desde el cual emerge, en un a modo de lento desprendimiento, esa otra forma política cargada de dinamismo y efectividad que es el Estado soberano. El Imperio fue la trasposición sacralizada de la idea virgiliana de la *Romanitas*, que tenía por horizonte la *civitas mundi*, y quería alzarse en oposición vigorosa a los despotismos orientales —mera expresión de la *libido dominandi*— merced a un fundamental cambio de sentido, producto del insertarse en ella el espíritu ecuménico del Cristianismo. La impotencia realizadora del Imperio, su incapacidad histórica para organizarse como efectivo poder y el hecho de que los primeros reinos nacionales asuman esa misma idea secularizada en su constitución ideológica, han servido de base a la concepción que quie-

des Jus Publicum Europaeum», Greven, Colonia, 1950, página 30. «Die mittelalterliche, westund mitteleuropäische Einheit vom Imperium und sacerdotium ist niemals eine zentralistische Machtanhäufung in der Hand eines Menschen gewesen. Sie beruhte von Anfang an auf der Unterscheidung von *potestas* und *auctoritas*, als zwei verschiedenen Ordnungsteihen der selben umfassenden Einheit. Die Gegensätze von Kaiser und Papst sind daher keine absoluten Gegensätze, sondern nur *diversi ordines*, in denen die Ordnung der Respublica Christiana lebt. Das davon liegende Problem des Verhältnisses von Kirche und Reich is wesentlich anders als das spätere Problem des Verhältnises von Kirche und Staat.»

re explicar la forma política medieval como *Estado*, y aún más, como *Estado de Derecho* (44). Pero nada de esto basta para desvirtuar las enérgicas vigencias ideales con las que ésta, en cierta manera utopía, se afirma, y de la cual el Estado moderno es precisamente su contrafigura espiritual y material.

Cuanto se insista sobre la conformación religiosa de esta idea del Imperio será sin duda insuficiente para proporcionar al hombre de nuestro tiempo una imagen lo suficientemente plástica de ella. El pensamiento de que Cristo —escribe Heer—, es el Rey del cielo y de la tierra, tuvo en la Alta Edad Media una realidad, de la que nosotros hoy difícilmente podemos tener idea (45). Y, sin embargo, es por todos conceptos preciso llevar hasta el límite tal supuesto, por cuanto sólo de esta manera es posible hacerse cargo de la energía con que el poder político quedaba vinculado a sus fines y, consecuentemente, de las fuerzas trascendentales que irresistiblemente gobiernan el mundo del Derecho.

Recientemente Von der Heydte se ha esforzado en descubrir la articulación conceptual del Imperio medieval como plataforma sobre la que se alza —bien que, como veremos, con sentido plenamente opuesto— el Estado moderno. Los fundamentos espirituales del Imperio son para él: *a*) la *reductio ad unum*, la tendencia irre-

---

(44) Sobre este punto cfr. VON BELOW: «Der deutsche Staat des Mitterlalters», Quelle-Meller, Leipzig, 1914, t. I, págs. 204 y siguientes, y la literatura allí citada.

(45) FRIEDRICH HEER: «Aufgang Europas. Eine studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert», Europa, Viena-Zurich, 1949, pág. 107.

primible del alma medieval a elevar toda multiplicidad a una unidad final y suprema, tal como aparece, por ejemplo, en la obra de Adam Marsh, *De recuperatione terrae sanctae,* publicada alrededor de 1250; *b)* la *articulación de los miembros en la unidad,* es decir, aquel modo de resolver la eterna dialéctica de lo político entre el individuo y el todo, llevando el primero hasta el segundo, no en su desnuda y apolítica individualidad, sino envuelto e integrado en formas comunitarias parciales dotadas de sentido en el inmenso conjunto que tiene a Dios por cima; y, finalmente *c*) el *reconocimiento del propio valor de las partes,* que hace de toda comunidad no el fin, sino el medio de que los propios miembros se sirven para realizar su misión y su destino. Desde tales presupuestos el perfil institucional del Imperio, del que se cita como máximo teorizante a Otto de Freising, cronista de Federico Barbarroja a mediados del siglo XII, aparece ante nosotros como la ordenación política de un mundo sobre el eje ideal de la *auctoritas non potestas.* En el Imperio son los *pueblos* los que se organizan como *miembros* bajo la autoridad de uno, al que el destino providencial ha entregado la custodia misma de orden imperial; para Von der Heydte el soporte temporal del Imperio es necesariamente una comunidad histórica, pues el Estado puede concebirse como pura dominación de hombres, pero no el Imperio, que precisa un sujeto histórico de su *auctoritas;* los miembros —comunidades políticas con sus *potestas* a la cabeza— son entre sí independientes; pero entran en la vinculación imperial por la conciencia de la unidad y del fin común de que el Imperio es expresión: «El portador del Impe-

rio tiene el deber de la dirección política de los miembros sin el derecho de potestad política; impregna a los miembros espiritual y culturalmente, sin destruir su propia vida espiritual y cultural (46).

5. Pero ¿qué sentido, qué sistema de intereses engloba lo *político* dentro de este marco espiritual? En la respuesta a esta pregunta está justamente la clave que hace posible el sistema mismo en su insólita e inactual fisonomía. Una investigación sobre el sentido de esta otra realidad, la de lo *político,* que fluye también dentro de un cauce histórico que le presta una u otra vez contexturas entre sí insolidarias, pertenece a la base misma de una filosofía de la historia del Derecho. De momento es capital hacerse cargo de la violenta contraposición de sentidos que esa *realidad* asume en la línea histórica fronteriza del mundo moderno. Tal contraposición ha encontrado un agudo analista en F. Javier Conde. Estudiando la articulación de fondo de la *civitas christiana,* dentro del marco del pensamiento agustiniano, subraya que «la realidad social y política humana está prendida en lo trascendente con tanta fuerza que la terrenalidad carece de sustantividad propia. No hay —añade— una realidad política sustante constituida en la aquendidad. La realidad política es sólo realidad *simbólica, figurada*

(46) Von der Heydte, ob. cit., págs. 12-16. Cfr. también F. Calasso, ob. cit., Giuffrè, Milán, 1951, pág. 37: «Como sobre todas estas legislaciones particulares estaba el Derecho de Roma, así sobre todas las unidades políticas estaba el Imperio, aquel Imperio que se reconstituye bajo Carlomagno, que fue universal porque se dijo sacro y legítimo, porque se consideraba romano. Era la más grande herencia que el Alto Medievo, llamado romano-bárbaro, transmitía a la nueva edad que se abre con el milenio. Y el ideal del Imperio, al cual se coordinó o contrapuso, según los momentos históricos, aquel Papado fue el fundamental motivo de la vida política y jurídica de nuestra Edad Media.»

o *significante* de la realidad trascendente (47). Esta *realidad* política emerge, según Conde, de su imagen refleja para *sustantivarse* (Santo Tomás); cobra después su propia autonomía, «desvinculada del orden de la salvación» (Ockam), y finalmente se erige en técnica regida por su propia legalidad: «La sabiduría política es para Maquiavelo un modo específico de sabiduría, que participa en todas las notas que a ésta distinguen. Por consiguiente, un saber *positivo, técnico* y *pragmático*. El político es un *teknites*, cuya función consiste en conocer la realidad política como siempre es, su naturaleza, predecir el curso necesario de las cosas políticas y saber hacer con perfección para manejarlas con la mayor sencillez posible» (48).

La concepción del mundo medieval se hace translúcida en sus fundamentos mismos, al sumergir en el Imperio todo lo que la mente moderna confina dentro del dominio de la política. El Imperio es la *justicia* históricamente institucionalizada, que encuentra en Dios su esencia y su raíz metafísica. No es *autoridad* política, no es *dominación* ni mando, sino *orden de justicia*: Derecho. La expresión más enérgica de este concepto capital la ofrece, como cabría esperar, San Agustín: «...ubi ergo non est ista justitia profecto non est coetus hominum juris consensu et utilitatis communione sociatus. Quod si non est, utique populus non est si vera est haec populi definitio. Ergo nec respublica est: quia res populi

(47) F. J. CONDE, ob. cit., págs. 150-151. Los entrecomillados son del autor citado.

(48) F. J. CONDE: «El saber político en Maquiavelo», Instituto de Estudios Jurídicos, Madrid, 1948, págs. 149-150. Los entrecomillados son también del mismo autor.

non est, ubi ipse populus non est» (49). Donde no hay *justicia* no hay *respublica,* no hay *política*: «Remota itaque justitia, quia sunt regna nisi magna latrocinia?» (50).

6. Ahora es ya posible fijar las notas constitutivas del *sentido* del Derecho medieval. Para la mentalidad jurídica moderna la idea de que el Derecho no sea el producto de una creación reflexiva, lógica y *técnica,* sino algo perennemente dado en sus esencias, no susceptible de cambio, sino meramente de desarrollo; la idea de que, en efecto, el Derecho sea algo más que el producto cotidiano de la actividad del legislador, es sencillamente incomprensible. Como hemos de ver, esta ceguera axiológica del jurista de nuestro tiempo no es sino el resultado de la demolición sistemática de los fundamentos trascendentales de la coexistencia humana, que es la obra misma del hombre moderno, y por ello es aquí donde se hace patente la dominación de otros supuestos espirituales en los que el Derecho medieval bebe su sentido: «Para nosotros el Derecho precisa solamente un atributo para cobrar validez; necesita ser sancionado directa o indirectamente por el Estado. Pero en la Edad

---

(49) «De Civitate Dei», lib. XIX, cap. 23. Cfr. F. KERN: «Recht und Verfassung im früheren Mittelalter» (t. ing. S. B. Chrimes, en «Kingship and Law in the Middle Ages», Blackwell, Oxford, 2.ª ed., 1948), pág. 152: «Pero la característica fundamental del pensamiento jurídico medieval —sin conocer la cual el historiador es llevado a establecer muchas inferencias erróneas— es la de no señalar distinción entre Derecho, equidad, *raison d'Etat* y ética. Mientras nosotros los modernos hemos erigido tres altares separados al Derecho, a la política y a la conciencia y adoramos a cada uno de ellos como suprema deidad, para la mente medieval la santidad de la justicia es la única entronizada, con sólo Dios y la fe por encima de ella, y nadie lo posee en exclusiva.»

(50) «De Civitate Dei», lib. IV, cap. 4.

Media otros atributos enteramente distintos eran esenciales: el Derecho medieval precisa ser «viejo» y precisa ser «justo». El Derecho medieval podía pasarse sin la sanción del Estado, pero no carecer de las dos cualidades de vejez y justicia, las cuales, como hemos de ver, fueron consideradas una misma y sola cosa. Si el Derecho no era viejo y justo, sencillamente, no era Derecho, aun cuando fuera formalmente promulgado por el Estado» (51).

Idealmente siente el hombre de la Alta Edad Media el Derecho como la norma más valiosa de su ser con los demás. «El Derecho es para el hombre medieval pura y simplemente orden. Es orden divino. Es como el principio estructural de un mundo unitario y jerárquicamente articulado no sólo como parte del *cosmos* creado, sino también de ese mismo *cosmos* en cuanto en él se realiza el pensamiento del Creador divino. *Un* Derecho válido en el cielo y en la tierra» (52). Precisamente porque el Derecho no es *sentido* sino de este modo, lo in-

---

(51) El trabajo sobre la vida jurídica medieval iluminado por la percepción histórica más fina es, que yo sepa, el de FRITZ KERN: «Recht und Verfassung im Mittelalter», publicado en «Historische Zeitschrift» en 1919, en íntima relación con su monografía «Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter», publicado en 1914. Desgraciadamente no he tenido acceso a estas publicaciones, que conozco sólo a través de la traducción inglesa de S. B. Chrimes, en la que se ha prescindido del considerable aparato crítico original. Dicha traducción reúne los dos trabajos en el volumen «Kingship and Law in the Middle Ages» (Blackwell, Oxford, 2.ª ed., 1948), por el que cito. El pasaje del texto corresponde a la página 149, en que comienza el primero de los trabajos indicados.

(52) VON DER HEYDTE, ob. cit., pág. 305. V. KERN, ob. cit., página 153: «Para la Edad Media el Derecho era un fin en sí mismo, porque el término "Derecho" expresaba de una sola vez y al mismo tiempo el sentimiento moral, las bases espirituales de la sociedad humana, la justicia y por ello los cimientos mismos del Estado.»

corpora el hombre medieval al centro mismo de *su* vida espiritual, siendo para él algo tan intransferible y propio como la misma fe. La síntesis entre los elementos trascendentales procedentes del cristianismo y el eterno sentimiento comunitario, entonces vigorosamente rejuvenecido en el ímpetu de los jóvenes pueblos germánicos, da al Derecho aquel carácter *espiritual-objetivo,* esto es, aquel carácter que resulta de su validez objetiva, impuesta no por una voluntad irresistible sino por una vigencia espiritual inquebrantable, que conferirá al Derecho una soberanía sustantiva sobre la vida de los hombres. Frente a la concepción romanista del Bajo Imperio, que ha hecho del Derecho mera expresión de la voluntad del príncipe, se alza la idea que hace del Derecho la esencia espiritual de la comunidad, vieja idea que constituye el centro anímico de la integración sociológica de los pueblos primitivos, pero que ahora se magnifica en el vuelo espiritual que el Cristianismo le confiere, imprimiendo con ello al Derecho un carácter místico y sagrado, una energía moral de la que careció en la antigüedad y que no ha vuelto a recuperar en la vida jurídica de Occidente. «La vida política de los nuevos Estados surgidos de las invasiones de los bárbaros, se caracteriza ante todo por el abandono de la concepción tradicional de origen romano según la cual el Derecho es producto de una consciente voluntad legisladora estatal. Al contrario, para los pueblos germánicos por encima de toda experiencia jurídica se sitúa el concepto de nación, esto es, de una unidad étnica mística fundada sobre la sangre y sobre la tradición de lucha contra enemigos comunes. Es de este ente indistinto colectivo del que impersonalmente emana, a través de la lenta repetición

de actos idénticos, la ley; la cual es, por tanto, el alma de toda la organización social, que es dirigida por ella y que existe en cuanto función suya (53). Es este *sentido* por virtud del cual el Derecho adquiere la consistencia de su específica realidad el único punto de partida válido para una explicación radical de los tres fenómenos más salientes de la vida jurídica medieval: la posición jurídica del poder político, el ámbito de validez personal de la regla de Derecho y el sistema de producción por vía consuetudinaria.

Según hace notar A. J. Carlyle, la forma primera y más importante de la concepción de la libertad política en la Edad Media era la supremacía del Derecho, no en cuanto creado por el príncipe o cualquiera otro legislador, sino como expresión de los hábitos y costumbres de vida de la comunidad: «Es esto lo que hace que sea un mero absurdo la concepción de que en la Edad Media el Derecho fuera creado a voluntad del Monarca, absurdo que no sostuvieron más que algunos romanistas, tan absortos en el estudio del *Corpus Juris Civilis* que se

(53) M. Galizia: «La teoría della sovranità del Medio Evo alla Rivoluzione francese», Giuffrè, Milán, 1951, pág. 30, que como se ve exagera los elementos puramente germánicos bajo la influencia de Gierke, aparte del uso que hace de términos como «Estado» y «nación», que pertenecen al sistema conceptual del mundo político moderno. Compárese con K. J. Friedrichs: «Teoría y realidad de la organización constitucional democrática» (1.ª ed. ing. 1937), t. e. de V. Herrero, F. C. E., Méjico, 1946, página 128: «Aún en la Edad Media los gobiernos de los países de la civilización occidental tendían hacia el tipo constitucional. Esta tendencia puede ser atribuída con justicia a la preocupación *cristiana* por la personalidad individual. Los intentos hechos por los historiadores nacionalistas para demostrar que debe atribuirse a las tradiciones populares germánicas o al carácter nacional inglés no son convincentes.» El subrayado es de Friedrichs.

olvidaron del mundo en que vivían» (54). El poder político queda así dentro de un sistema de imperativos que están sobre él, no por virtud de un mecanismo formal de *autolimitación,* sino por razón de la inderogable validez que su propia condición confiere al Derecho. En tal concepto el príncipe no es el árbitro del Derecho sino su mero ejecutor. «Su misión es meramente formal y externa: reconocimiento, tutela y garantía mediante su sanción de una forma ya existente en la costumbre popular» (55). En los documentos constitucionales de los siglos IX y X relativos a la elección de Monarcas, en las capitulares de la época, se exige al Rey y éste hace la promesa de conservar, «con la ayuda de Dios», la justicia y las leyes de la comunidad (56). Quizá la comprensión más exacta de esta dominación jurídica del poder se exprese con los términos que en una fase ya evolucionada se interpreta la fórmula *sed ed quod principi placuit legis habet vigorem.* En la obra del archidiácono de Barnstaple, Bracton o Bratton, que muere hacia 1268,

---

(54) A. J. CARLYLE: «La libertad política. Historia de su concepto en la Edad Media y los tiempos modernos» (1.ª ed. ing. 1941), t. e. de V. Herrero, F. C. E., Méjico, 1942, pág. 27.

(55) GALIZIA, ob. cit., pág. 31. V. KERN: Gottesgnadentum und Widerstandrecht im früheren Mittelalter (t. ing. cit.), páginas 70-71: «En el Estado germánico el derecho fue derecho consuetudinario, "el derecho de los padres de uno", la situación legal preexistentes objetiva, la cual era un complejo de innumerables derechos subjetivos. Todos los derechos bien fundados estaban protegidos contra el cambio arbitrario, como partes de la misma estructura jurídica objetiva, a la cual el monarca debía su propia autoridad. La comunidad germánica fue en esencia una organización para el mantenimiento del derecho y el orden.»

(56) V. los textos citados por R. W. y A. J. CARLYLE: «A History of Medieval Political Theory in the West», 3.ª ed., Blackwood-Sons, Edimburgo y Londres, 1930, tomo I, págs. 246 y siguientes; GALIZIA, ob. cit., págs. 31 y sigs., y KERN, loc. cit., páginas 74 y sigs.

Tractatus de Legibus et Consuetudinibus Angliae (57), se desarrolla una interpretación de esta fórmula sumamente reveladora. Como hace notar Maitland (58), Bracton trabaja ya sobre condiciones más modernas de producción del Derecho por vía legislativa y por la jurisprudencia burocrática, surgidas en Inglaterra a lo largo del reinado de Enrique III; pero ello no obstante rechaza terminantemente la idea de que el Rey pueda estar por encima del Derecho. La idea del Derecho sigue siendo en su núcleo la expresión objetivada de la entidad espiritual de la comunidad misma. «La legislación se considera entonces como la función de la *comunitas regni, universitas regni*, el cuerpo entero del reino unido en un Parlamento» (59); pero, sin embargo, el Rey ocupa una posición singular dentro del ordenamiento jurídico: «¿Y cuál fue entonces la posición jurídica del Rey? Creo que, en primer lugar, podemos decir con alguna certeza que contra él no cabe entablar procedimientos coercitivos; no existe ningún procedimiento legal mediante el cual el Rey pudiera ser sancionado u obligado a una reparación... Si el Rey infringe el Derecho el único recurso es una petición dirigida a él en súplica de lo que quiera dar como reparación. Pero de otro lado esto no implica admitir que el Rey esté por encima del Derecho» (60), porque Bracton repite que, si el Rey está sobre los hombres, está bajo Dios y bajo el Derecho; es el Derecho el que *hace* al Rey, y por ello está vinculado a él, aun cuando si lo infringe su castigo incumba sólo a Dios. Así vie-

(57) Cfr. E. JENKS: «A Short History of English Law», Methuen, Londres, 6ª ed., 1949, págs. 24 y sigs.
(58) F. W. MAITLAND: «The Constitutional History of England», 12 edición, Cambridge, University Press, 1950, pág. 104.
(59) MAITLAND, ob. cit., pág. 100.
(60) MAITLAND, ob. cit. ib.

ne a entenderse la fórmula en el sentido originario con que aparece en el Derecho romano: la situación al margen de la ley en que el príncipe se sitúa, primero *de facto,* luego *de jure* y sólo en una última fase —ya plenamente absolutista— como *dominus* del Derecho mismo (61).

Otro de los rasgos más significativos en los que encuentra expresión el *sentido* del Derecho medieval es el llamado sistema de la *personalidad* del Derecho. También aquí para el jurista moderno, que discurre en términos de *organización jurídica del espacio,* que hace del territorio del Estado *el ámbito espacial de validez de un orden jurídico* (62), resulta incomprensible la idea de que cada individuo incorporase al concepto mismo de su personalidad jurídica el estatuto normativo de su comunidad. Pero lógicamente no podía ser de otro modo: para el hombre medieval el Derecho —el Derecho de la comunidad, a la que pertenecía, no por un mero vínculo jurídico de sumisión, sino por integración espiritual sociológica— era un contenido de su alma, del que no podía ser privado sin aniquilar su misma personalidad. Aquí encuentra explicación la aparente paradoja de que la unidad simbólica del Imperio en vez de reflejarse en una unidad jurídica, en un estatuto jurídico uniforme, alojara dentro de sí una increíble multiplicidad de ordenamientos. «Es preciso reconocer ante todo —dice Calasso— que precisamente en el Imperio universal el principio de la personalidad del Derecho, exigido, por lo demás, por la propia configuración política de la sociedad que vive dentro de la órbita del Imperio, encontró su

(61) Wirszbuski, ob. cit., págs. 134 y sigs.
(62) Kelsen: «Teoría general del Estado», t. e. de Legaz Labor, Madrid, 1934, pág. 181.

justificación teórica» (63). Cualquiera que sea el juicio que a un técnico de nuestros días pueda merecer esta multiplicidad de ordenamientos sobre una base personal, vista desde la perspectiva del sistema jurídico-espacial del Estado moderno, no cabe duda de que en él encontraba expresión acabada la idea medieval del respeto a la variedad dentro de la unidad, del respeto a la *personalidad* de los miembros dentro de la suprema síntesis unitaria del Imperio. Pero además, de hecho, y como una muestra más de la rica complejidad de las relaciones medievales frente a la lógica geométrica y lineal del pensamiento jurídico moderno, es preciso registrar la circunstancia de que esa variedad y esa unidad se actuaban jurídicamente mediante lo que sin duda es un disparate científico, pero al mismo tiempo una maravillosa intuición lógica de *sentido*: «En el comentario de la escuela de Pavía a la legislación longobardo-franca, el Derecho bárbaro, como ha sido notado por todos, es muy frecuentemente interpretado con la ayuda del Derecho romano; el hecho es científicamente absurdo, pero es muy importante la justificación que los comentaristas nos dan de esa desenvoltura: la ley romana, dicen, es *lex omnium generalis*" (64).

Finalmente, también aquí aparece el sistema de producción del Derecho como una expresión técnica de su *sentido*. Calyle ha insistido en el hecho de que para los juristas del Medievo el Derecho positivo normalmente no era algo creado, sino por lo general la costumbre de la comunidad, y ha aducido en prueba que todavía a mediados del siglo XIII, en el *Decretum* de Graciano, se sienta el principio de que la Humanidad se

(63) F. Calasso, ob. cit., pág. 41.
(64) Calasso, ob. cit., pág. 42.

rige por el Derecho natural o por la costumbre, asegurando que las leyes quedan establecidas cuando se promulgan, pero tienen que ser confirmadas por la costumbre de quienes viven bajo ellas (65). Por su parte, estudiando W. Ullmann la vigencia del Derecho en fase más avanzada —siglo XIV—, en la que, como hemos de ver, aparecen ya larvados los elementos del nuevo *sentido* que al Derecho incorpora el Estado moderno, y en una figura, Lucas de Penna, que sería uno de los legistas de la fase de transición, admite que, casi sin otra excepción que la del propio Lucas, los postglosadores reconocen al Derecho consuetudinario la misma autoridad que al Derecho escrito, y que los juristas medievales basaban la fuerza vinculadora de las normas escritas «en el consentimiento tácito del pueblo» (66). De nuevo vemos reaparecer aquí aquella íntima conexión entre la *comunidad* y el *Derecho,* en la cual éste expresa no la voluntad de un poder de conformación y acción social que se traduce en normas imperativas, sino el imperativo de signo muy distinto que lleva consigo la conciencia del Derecho como comunidad histórica de justicia, lo que es la esencia misma de la vida política. Y aún cuando el estilo *moderno* de creación sistemática y consciente del Derecho se había insinuado ya en la época de los Otones y había comenzado a desarro-

---

(65) CARLYLE: «La libertad política», cit. pág. 25, donde se citan los textos del *Decretum.* También KERN, loc. cit., página 151: «El Derecho es viejo; Derecho nuevo es una contradicción en los términos, pues o el nuevo Derecho es derivado explícita o implícitamente del viejo o está en conflicto con él, en cuyo caso no es Derecho. De conformidad con las ideas medievales, la promulgación de nuevo Derecho no es posible, y toda legislación y toda reforma legal son concebidas como la restauración del viejo Derecho justo, el cual había sido violado.»

(66) Cfr. W. ULLMANN: «The Medieval Idea of Law as Represented by Lucas de Penna», Methuen, Londres, 1946, pág. 63.

llarse en el siglo XI hasta encontrar en la obra legislativa de Federico II de Sicilia en el siglo XIII, en las «Constituciones de Melfi», el primer monumento legislativo del Estado moderno, es lo cierto que se ha mantenido durante mucho tiempo viva en la cultura europea esta concepción del Derecho, que después la Escuela Histórica había de intentar resucitar, bien que alterándola bajo influencias romántico-idealistas. El episodio dramático en que se hace sensible la liquidación del *sentido* espiritual del Derecho medieval, y con ella —o antes que ella— la dislocación de toda una concepción tradicional del mundo y de la vida, puede ser la disputa entre Jacobo Estuardo y Erward Coke, todavía en 1608, cuando la afirmación de éste «*el Common law* protege al Rey» es rechazada violentamente por el Monarca en los siguientes términos: «Esta afirmación constituye traición: el Rey protege al Derecho, no el Derecho al Rey» (67).

Sólo con mirada histórica muy atenta puede el jurista moderno llegar a una comprensión adecuada de este *sentido* del Derecho medieval, que tomado en sus notas más características aparece en abierta contraposición a aquel que ha de cobrar bajo la acción del Estado moderno. Aparece ante nosotros como la expresión y el reflejo en la vida jurídica de aquella compleja mentalidad del hombre medieval, un hombre «que creía en toda visión, en toda leyenda, en todo rumor, en todo poema; creía en lo verdadero y en lo falso, en lo sensato

---

(67) Friedrichs: «Teoría y realidad de la organización constitucional», cit. pág. 108. Cfr. también A. von Mehrer: «The Judicial Conception of Legislation in Tudor England», en Interpretations of Modern Legal Philosophies», Oxford, University Press, Nueva York, 1947, págs. 754-755.

y en lo absurdo, en lo sacro y en lo fantástico, en Dios y en el diablo... En todas partes veía realidades, incluso allí donde no las había: todo era efectivo. Y por encima de todo veía la más alta de todas las realidades, Dios: todo era obra de Dios» (68). Para esta *forma mentis* el Derecho, en cuanto expresión de aquel vértice espiritual en que Dios y el hombre se encuentran —la Justicia— no puede ser un expediente técnico de organización social; es una regla también real, permanente en el horizonte metafísico del hombre. Una regla que lleva el hombre en su ser con los demás, que la intuye desde sí mismo y desde su entorno y que se justifica por sí misma. Podría decirse que este *sentido* del Derecho es *metafísico-trascendental,* dado en el hombre, pero tomado *más allá* del hombre mismo. «En el concepto del Derecho, del pensamiento realista, para el cual la vertical del mundo del valor se sobrepone a la horizontal del ser de los sentidos, encuentra particular expresión en un sector concreto esta gradación del conocimiento. Así, semeja este pensamiento del Derecho a las tres gradas de un altar espiritual, las cuales desde el Derecho positivo, pasando por el Derecho natural, conducen al Derecho divino y a la Ley Eterna» (69).

---

(68) EGON FRIEDELL: «Kulturgeschichte der Neuzeit», Beck. Munich, ed. 1947, tomo I, págs. 83-84.
(69) E. VON HIPPEL, ob. cit., pág. 21.

4

EL SENTIDO DEL DERECHO EN EL ESTADO MODERNO

1. Como el Derecho, en su *sentido* histórico, constituye la expresión más enérgica de los fundamentos de la coexistencia humana, o más exactamente la expresión técnica, formal e imperativa de tales fundamentos, tal como es formulada por los órganos de definición del *deber ser*, en el *sentido* del Derecho va implicada y alienta la vida social misma en todo cuanto le da forma y realidad específicas. El Derecho remite la condición de su validez a las tablas de valores que jerarquizan la vida de una sociedad y, en tal medida, cuando se pregunta por su *sentido* se pone en cuestión la estructura interna de la sociedad en sus mismos fundamentos.

Así, pues, el problema del *sentido* moderno del Derecho obliga a hacerse cargo de la fisonomía general de la sociedad moderna. Ahora bien, el conseguir esta caracterización es una de las faenas más empeñadas que cabe asumir, pues el problema ha sido afrontado desde los ángulos más dispares y se mantiene por completo en zona polémica. Sobre todo, el entrecuzamiento de los esquemas histórico-culturales, con los que el historicismo trabaja en todas las ciencias de la cultura, ha contribuido, sin perjuicio del valioso acarreo de materiales, a facilitar el hábito de tomar, como referencia de hechos, conceptos que son el mero producto de *construcciones* unilaterales o parciales que se destruyen en cuanto el proceso es considerado desde otro ángulo o medido por la valoración de otros materiales históricos. Así parece

claro que, dando por bueno cuanto de realidad histórica se ha alojado dentro de los conceptos de *Renacimiento* y *Reforma*, se ha operado un buen corte sistemático entre lo medieval y lo moderno. Más precisamente en esos conceptos infiere en grado máximo aquella encrucijada de esquemas a la que aludía. La «construcción» del Renacimiento como concepto histórico-cultural es una de las más potentes realizaciones del genio de Burckhardt. Pero la cronología, la determinación casual, la caracterización del complejo cultural y la teoría de sus efectos contribuyen con sus vacilaciones y contradicciones a enturbiar la vaga imagen ofrecida por el propio Burkhardt y terminan por arruinar gran parte de las posibilidades de operar sobre este concepto con alguna seguridad (70). Y por lo que hace a la Reforma, si es cierto que aquí damos con una realidad histórica más segura y aparece incontrovertible su significación de haber dislocado la unidad religiosa de los pueblos de Europa, el que su sentido sea realmente moderno ha sido objeto de muchas discusiones (71). Por ello —y aún a riesgo de incurrir en una generalización no menos excesiva, aunque de otro signo— es preciso renunciar a comprender la aparición de este mundo moderno como un puro dato histórico susceptible de ser referido a hitos cronológicos precisos, y ni siquiera a una serie de hechos aislados cuya concatenación causal sea posible reconstruir con lim-

(70) Cfr. Gerhard Ritter: «Die Neugestaltung Europas im 16 Jahrhundert» (Druckhauses Tempelhof, Berlín, 1950, página 344), para quien el Renacimiento no es nada más que un concepto estilístico artificioso o una «idea». Cfr. H. Baron: «Toward a more Positive Evaluation of the Fifteenth Century Renaissance», en «Journal of the History of Ideas», vol. IV, 1 enero 1943, pág. 34.

(71) Cfr. Troeltsch: «El protestantismo y el mundo moderno» (1.ª ed. alemana 1911), t. e. de F. C. E., Méjico, 1951.

pieza. Pero, aun no siéndolo, no deja por ello de tratarse de una realidad menos efectiva. No es posible dudar de la certeza de un cambio general de estructura, de un cambio radical que se opera antes o después en casi toda Europa y antes o después en todos los campos parciales de la vida de relación, desde la religión hasta la economía y desde el arte hasta la técnica y, sobre todo, no es posible dudar que la fisonomía social del mundo civilizado es otra cuando ese cambio apunta en todos los sitios, en una misma dirección y hacia un nuevo objetivo.

Nada de lo dicho es nuevo, pero no por ello es menos preciso el no perderlo de vista. Y sobre todo resulta capital acertar con la línea general de este proceso, cifrar de alguna manera ese sentido que en forma unívoca lucha por conseguir expresión en todas las formas de vida. Lo característico de la sociedad moderna es su tendencia a estructurar un *orden desde dentro,* su orientación hacia la formulación de la legalidad inmanente que preside de suyo todo sistema concebible de relaciones y fenómenos. Frente a aquel mundo medieval, pálido reflejo de la eternidad y que tan holgado acomodo encontraba en la concepción platónica de la ideas, traducida al cristianismo por San Agustín; frente a aquel mundo dominado por la creencia en un orden estático divino sobre todas las esferas de la vida, el mundo moderno se construye como un sistema cerrado —no heterónomo, sino autónomo— que ha comenzado por legalizar la actuación de Dios sobre su propia realidad y consuma su obra en el materialismo contemporáneo, preestableciendo la legalidad intrínseca de la materia. En todos los campos de la inteligencia, que asume carácter *científico,* se lleva a cabo la misma depuración de explicaciones no sus-

ceptibles de verificación racional, esto es, extrañas al postulado básico de todo el organismo mental del hombre moderno, cuyo *logos* es la ley de la remisión sistemática de una causa a otra dentro de una totalidad cerrada que es justamente el mundo. La *lógica* del Derecho positivo en cuanto confiere validez a una norma desde otra dentro del ordenamiento jurídico, cuya constitución cerrada es tan enérgica que ¡hasta prevé sus propias lagunas y calcula de antemano sus propios errores! (72), participa de la misma *forma mentis* que la física clásica para la que el universo está escrito en lengua matemática, de la misma magia de la razón que induce al hombre a la fijación *racional* de los *dogmas* de una *religión natural* entre las religiones positivas; del mismo espíritu que confiere a las leyes estructurales de la moderna economía capitalista un rigor *de bronce*, del mismo estilo que otorga valoración positiva y exalta como *progreso* todo artefacto capaz de desatar una mayor energía física sin hacerse cuestión de los efectos de esta nueva fuerza sobre la vida humana, de la misma nostalgia matemática que expulsa del *globus intellectualis* todo saber incapaz de estructurarse y formalizarse como una cadena de corolarios, cualquiera que sea el sentido de sus postulados y sus supuestos.

Ahora bien, entregado a esta actitud por todas las fibras de su ser, el hombre moderno ha decidido de una vez el signo de sus virtudes y de sus limitaciones. Pues las posibilidades lógicas de una comprensión puramente

(72) Aludo a la conocida teoría de MERKL sobre la «norma de habilitación», por la que el ordenamiento autocorrige de antemano sus posibles deficiencias en la producción jerárquica de las normas. Cfr. mi trabajo citado en «Revista de Administración Pública». 6 (1951), págs. 67 y sigs., y la literatura que allí se recoge.

racionalista del universo implican previamente la destrucción de la idea misma del universo, o en otros términos, llevan consigo la dislocación de la realidad en tantos *campos de fuerza* como perspectivas lógicas sea dado establecer sobre la misma (73). Aquello que el hombre moderno segrega en todos los campos de su composición lógica de los fenómenos es la relación finalista entre Dios y el hombre, la cual justamente ha gobernado la mentalidad medieval incluso en sus formulaciones más racionalistas. La mentalidad tomista no está dominada por los propósitos de la ciencia moderna; no busca la predicción del futuro ni el dominio de la Naturaleza; «su meta era la sabiduría: una visión de conjunto del sentido y significación de las cosas, sobre todo del principal fin del hombre, la significación de la vida humana y de toda la creación en relación con él. De aquí que su objeto fuera lo único que daba sentido a la existencia: Dios» (74). En contraste, la ciencia moderna es mecanicista y no teleológica; no comprende el universo bajo fines últimos presupuestos, sino que describe sus estructuras dentro de su rígida legalidad, y de esta forma, si se plantea el problema de la conducta humana, es sencillamente en los términos de la previsión razonable, de su ajuste a las pautas técnicas de la estructura en que el hombre está inscrito. «En oposición a la idea medieval del retorno a Dios y de la contemplación de su verdad como bien último del hombre, estos hombres quieren encontrar ese bien fundamentalmente en el desarrollo de la capacidad

(73) Cfr. F. J. Conde: «Sociología de la Sociología» II, en «Revista de Estudios Políticos», 65 (1952), pág. 27: «La opción por la "private 'reason" tenía que desembocar en la progresiva autonomía y desvinculación recíprocas de las diferentes regiones de la realidad. Cada una empieza a seguir su propia "ratio".»

(74) Randall, ob. cit., pág. 103.

humana para dominar la naturaleza y enriquecer así de modo sustancial la condición de su vida sobre la tierra; en el progreso casi en nuestro moderno sentido. Una tal oposición de valores implica finalmente un cambio paralelo en la comprensión de la filosofía de la Historia, desde la que ve el proceso histórico como una progresión singular y única hacia un permanente y fijo estado supraterrestre, hacia la que lo contempla como una progresión indefinida hacia una existencia más y más ilustrada y más y más confortable en el tiempo y en el espacio...» (75).

Mas, no se trata sólo de un desplazamiento en la *forma mentis,* del cual, por cierto, ha salido todo el sistema de la ciencia moderna (76). Es la misma realidad con la que el hombre hace su vida la que al liberarse de un canon supremo se disloca en estructuras parciales, cada una de las cuales se despliega según su propia mecánica y con ello automatiza los patrones de conducta que son impuestos al hombre, no desde una comprensión íntegra de su ser y de sus exigencias trascendentales, sino desde la *lex artis* de la estructura particial en que ese hombre, para un caso dado, es considerado. Con lo cual se opera aquella *objetivación* parcial y fragmentaria de las formas de vida, que a la postre es una *deshumanización* total de su sentido más profundo y ontológico (77).

(75) HIRAM HAYDN: «The Counter - Renaissance», Scribner's Sons, Nueva York, 1950, págs. 29-30.

(76) Cfr. sobre este punto A. N. WHITHEAD: «Science and the Modern World», 1926, y K. WALKER: «Meaning and Purpose», Wyman, Harmondsworth-Middlesex, ed., 1950, págs. 26 y sigs.

(77) Cfr. E. SPRANGER: «Formas de vida», t. e. de R. de la Serna. Buenos Aires, 1946, especialmente págs. 134 y sigs. Esta «enajenación» de la personalidad fue percibida en todo su alcance por MARX, más ciertamente atribuida en su producción a una motivación insuficiente: la división del trabajo. Cfr. HANS

Desde el momento en que cada estructura parcial de relación entre hombre determina a ésta exclusivamente en consideración a sus valoraciones específicas, queda cada una *abierta* a sus máximas posibilidades funcionales; pero en cuanto la vida humana se secciona por virtud de tales cortes sistemáticos, queda *cerrada* toda posibilidad de valoración del hombre en su radicalidad esencial, y por ello en la trascendencia que postula. Así, toda la grandeza, pero también toda la dislocación, todos los contrasentidos de la civilización moderna se explican por esta construcción técnicamente irreprochable de todas las formas de cooperación social —la economía, la política, el arte, la cultura, la técnica—, a la cual, empero, le ha faltado *a nativitate* el estar presidida por un principio soberano de dominación, que para la Edad Media fue Dios, pero que para los tiempos modernos no ha podido ser, por su propia constitución, el hombre. En su última obra —al margen sus supuestos filosóficos y sus postulados— ha conseguido Berdiajev expresar esta desarticulación básica de la vida humana en términos categóricos: «Desde el fin de la Edad Media el hombre ha seguido el camino de la autonomía de las diferentes esferas de la actividad humana. En los siglos de la historia moderna... comienzan todas las esferas de la cultura y de la vida social a vivir y a desarrollarse sólo según sus propias leyes, sin quedar supeditadas a un centro espiritual. De este modo pudieron desarrollarse las fuerzas creadoras del hombre, que en la Edad Media estaban vinculadas. Política, economía, ciencia, técnica, nacionalidad, etcétera, no conocen una ley ética supre-

---

BARTH: «Verdad e ideología», t. e. de J. Bazant, F. C. E., Méjico (1.ª ed., al. 1945), 1951, págs. 110 y sigs.

ma, un alto principio espiritual erguido sobre ellas. El maquiavelismo en la política, el capitalismo en la economía, el «cientificismo» en la ciencia, el absoluto dominio de la ciencia sobre el hombre, son todos criaturas de esta autonomía. La contradicción fundamental y siniestra en el destino del hombre europeo ha sido la circunstancia de que la autonomía de las diferentes esferas de su actividad no es de manera alguna la autonomía del hombre mismo como un ser total. El hombre ha sido esclavizado más y más por las esferas autónomas, mientras que ellas no se han supeditado al espíritu humano» (78).

2. Mas, ¿hasta qué punto es cierto que el despliegue de todas esas estructuras autónomas ha carecido de centro?. El solo pensamiento de que las diferentes esferas en las que el hombre ha operado una vivisección de su alma hayan podido desplegar sus inmensas posibilidades fuera de toda pauta, parece a primera vista absurdo. Las exigencias de la economía y de la técnica han chocado muchas veces con las de la política, la ciencia pura, el arte y hasta la misma estabilidad social, y, sin embargo, la civilización occidental ha alcanzado, cuantitativamente hablando, su plenitud, precisamente merced a esa polifonía de actividades. Más bien parece que esta irradiación de formas ha sido pautada por una regla de orden que ha conducido el desarrollo pluridimensional, salvando en lo posible las contradicciones internas, estimulando las posiciones rezagadas y corrigiendo y frenando las desviaciones y los crecimientos hipertróficos. Y justamente no ha sido otro el papel del Estado moderno ni otro el sentido del moderno Derecho positivo.

(78) Cfr. «Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar», Holle Darmstadt, 1952, págs. 57-58.

El Estado confiere a la sociedad moderna como complejo de estructuras objetivas autónomas, tanto espirituales como materiales, el carácter de totalidad sistemática, y asume así con su mecánica formal el papel de principio ordenador. Desconocer esta potencial vocación del Estado, que hoy alcanza su plena y decisiva actualización, es renunciar a hacerse cargo del «marco de posibilidades de orden» que están dadas por ese *sentido* a lo que es sin duda la más alta creación técnica del hombre: el Estado moderno. Para aprehender tal tendencia es preciso penetrar en la *ratio* de la política, de la legalidad intrínseca de esta otra esfera, cuya autonomía es una postulación funcional de la autonomía de las demás.

Tampoco el Estado moderno constituye en su aparición un fenómeno que pueda ser referido a puros hechos susceptibles de una cronología rigurosa. Si se toman en consideración sus formas institucionalizadas antes que su proceso de integración conceptual (79), la cuestión no se aclara más. Hay quien toma como referencia de origen la formación de los reinos, repúblicas, principados y tiranías de la Italia de los siglos XII a XIV, mientras que, de otro lado, se prefiere por otros situar la nueva organización política en los tres poderosos Estados nacionales, Inglaterra, Francia y España, que —bajo Enrique VII (1485-1509), Luis XI (1461-1483)

---

(79) Este es el punto de vista adoptado por VON DER HEYDTE (ob. cit.), para el cual llamar *Estados* a las vinculaciones políticas de los siglos X, XI o XII es un anacronismo tan poco justificado como el de llamar ferrocarril a la diligencia del siglo XVIII o divisiones acorazadas a la caballería del siglo XIX (pág. 41). Para dicho autor en el tránsito del siglo XIII al XIV debe situarse el momento de la aparición del Estado en el sentido moderno (pág. 42).

y Fernando de Aragón (1479-1516)— entre el siglo XV y el siglo XVI dominan el escenario político de Europa. En realidad, estas discrepancias están plenamente justificadas por el hecho mismo de que el Estado moderno —como dice Friedrich (80)—, más que nacer en un momento dado, *emerge* sobre un fondo histórico que le va proporcionando sus ingredientes más básicos, hasta terminar por desprenderse y definirse como una formación acabada en sus rasgos cuando se consuman los tres intentos más vigorosos de su articulación —España, Francia e Inglaterra—, los cuales por su mera multiplicidad están inexorablemente llamados a la lucha por la hegemonía universal (81).

El Estado moderno como unidad puramente política, establecida sobre un territorio determinado sometido al Derecho impuesto coactivamente sobre él, es —o más exactamente comienza por ser— una *organización* (82)

(80) CARL J. FRIEDRICH: «The Age of the Baroque 1610-1660», Harpers Brothers, Nueva York, 1952, pág. 1.

(81) El primer pensador que se esforzó en caracterizar los rasgos específicos del Estado *moderno* frente a las *comunidades* políticas medievales fue GIERKE. La discusión en torno al «Estado» de la Edad Media, cuya existencia afirman VON BELOW (ob. cit.) y H. MITTEIS («Der Staat des Hohen Mittelalters», 2.ª ed., Munich, 1948) es en gran parte puramente terminológica. Sobre este punto es fundamental O. BRUNNER: «Land und Herschaft», 1939, 3.ª ed., 1943. La consideración especial de los Estados italianos como primeras formaciones políticas de tipo moderno arranca de BURCKHARDT. Una buena exposición en este sentido es la de W. NAEF: «La idea del Estado en la Edad Moderna, t. e. de González Vicen, Nueva Epoca, Madrid, 1946. Para GERHARD RITTER: «Die Neugestaltung Europas im 16 Jahrhundert», Druckhauses Tempelhof, Berlín, 1950, páginas 24 y sigs., el Estado moderno no es en Italia donde aparece, sino en las grandes monarquías occidentales: Inglaterra, Francia y España. Sobre la aparición del término «estat» en Francia, hacia 1300, véase VON DER HEYDTE, ob. cit., pág. 43, nota.

(82) El Estado no es, desde luego, sólo *organización*; pero comienza por serlo. Pertenece, como se verá, a las exigencias

de medios y de personas, calculada técnicamente con vistas a la *seguridad* general, a la que esta proyección de seguridad ha ido constantemente modelando merced a una subordinación progresiva de todo tipo de realidad y de toda tabla de valores, a un principio abstracto y neutral de *orden*, del cual el propio Estado ha sido y es el instrumento más poderoso. El tipo de poder que el Estado moderno representa aparece psicológicamente reclamado por la actitud del hombre, que ordena su vida con vistas predominantemente hacia *este mundo;* que quiere conseguir en él la consumación de las formas más altas de su personalidad y que precisa de una plataforma de seguridad para proyectar y forjar en este mundo su destino. En este sentido el Estado es el fenómeno más importante de la civilización moderna: en primer término por cuanto constituye el postulado inmediato del giro espiritual que ha determinado al hombre moderno, y en segundo lugar debido a que cualquiera que sea su política el Estado ha hecho posible esa civilización en su desarrollo histórico.

La *inseguridad* del mundo para el hombre medieval formaba parte integrante de su comprensión de la realidad. Pues todo lo que sobre este mundo se le había prometido, no como una eventualidad, sino como la naturaleza misma de la vida mundana, pertenecía al reino del pecado. «El concepto de la seguridad moderna —es-

cada vez mayores de esta organización, el «sustancializarse». Así, afirmaciones como esta de E. FRIEDELL, ob. cit., tomo I, página 21: «... el Estado no es meramente una organización, sino un organismo, una alta sustancia vital con propias condiciones de existencia y leyes de desarrollo frecuentemente muy absurdas, pero siempre muy reales», pisan ya el terreno de la expansión ideológica del Estado y no aprehenden su verdadera condición histórica.

cribe Friedell— fue extraño a la Edad Media. Todo desplazamiento implicaba una difícil resolución, algo así como en la actualidad una arriesgada operación quirúrgica; cualquier paso estaba rodeado de peligros, incidencias, contrasentidos: la vida entera era una aventura» (83). El concepto medieval de *orden* es irreductible al sentido del *orden político moderno.* El primero es un orden de contenidos espirituales concretos, determinado por la constitución cristiana de la humanidad y que por sus mismas exigencias escatológicas negaba la posibilidad de un orden perfecto en esta vida. La inseguridad, pues, pertenecía a ésta constitutivamente. Ahora bien, el orden que reclama el hombre moderno es por completo diferente. Forma parte de otra comprensión de la realidad según su propia mecánica, que determina un orden funcionalmente proyectado, del cual todo juicio de valor queda proscrito. El Estado moderno es un producto hecho y rehecho por el hombre de la razón moderna, actuando una y otra vez bajo el señuelo de que también esta coexistencia de los hombres tiene su legalidad natural, su *constitución* y su *modus operandi* propios. Estas pautas básicas tienen como contenido el principio de la determinación autoritaria de un tipo de conductas individuales que haga posible la satisfacción en el intercambio social de un sistema de necesidades espontáneamente desarrollado. Así, en la genealogía misma del orden político moderno se ha afirmado el primado de lo *público* como prerrequisito necesario de lo privado, y el despliegue histórico de esta organización de seguridad está dominado por una ley de crecimiento

(83) Ob. cit., I, pág. 85.

del poder (84), que no es sino el del hecho de que la *seguridad* de la existencia se hace más y más exigente a medida que el intercambio social se hace más complejo, más rico; pero también más anárquico.

El carácter de inexcusable imperatividad que el Estado confiere a todos sus actos es un corolario necesario de su constitución para la seguridad. El Estado no garantiza la salvación de la persona humana, pero garantiza el que puedan funcionar conforme a su propia dinámica todas las estructuras de relación social en que el hombre está inscrito. Y el funcionamiento de estas estructuras constituye la vida misma del hombre moderno, pues aun los estratos más íntimos e intransferibles de ésta aparecen condicionados a la técnica organizada de la satisfacción de necesidades de toda clase (85). Así

---

(84) Cfr. Bertrand de Jouvenel: «Du pouvoir. Histoire naturelle de su croissance», Bourquin, Ginebra, 1947, página 20: «Desde el siglo XII al XVIII el Poder público no ha dejado de crecer. El fenómeno era comprendido por todos los testigos, evocaba protestas renovadas sin cesar, reacciones violentas. Desde entonces ha continuado desarrollándose a un ritmo acelerado y extendiendo la guerra a medida que él mismo se extendía. Y nosotros no lo comprendemos, no protestamos, no reaccionamos.» El hecho es históricamente exacto, pero Jouvenel es uno de los más brillantes expositores del pensamiento que en la actualidad ve en el Estado una coraza de hierro que oprime a la sociedad; pensamiento que no quiere caer en cuenta de que la estructura misma de esa sociedad, tal como ha sido constituida por el hombre moderno, postula de suyo el Estado contemporáneo de seguridad social.

(85) He aquí los efectos que un sociólogo moderno atribuye al paro: «Para el hombre, sin embargo, la catástrofe no estriba meramente en la desaparición de la posibilidad externa de trabajo, sino también en el hecho de que el elaborado sistema emocional, en conexión tan estrecha como está con el funcionamiento sin razonamientos de las instituciones sociales, ahora pierde los objetos en que se fijaba.» Mannheim: «Libertad y planificación», t. e. (1.ª ed. al. 1935) de R. Landa, Fondo C. E., Méjico, 2.ª ed., 1946, pág. 131.

pues, las relaciones trascendentales que constituyen el fundamento del orden medieval se ven sustituidas radicalmente por una relación sociológica Estado-sociedad, de la cual las esencias espirituales han sido cuando menos relegadas a un segundo plano. El Estado plantea todos los problemas en términos de una comprensión objetiva de la realidad; los episodios individuales son traducidos a un léxico de categorías sociológicas, son medidos con respecto a sus efectos sobre la articulación de piezas en el organismo acabado en el tiempo y en el espacio que es una comunidad política, cuyo constitutivo carácter de totalidad es lo que precisamente otorga al Estado su sentido. Para una sociedad que se comprende a sí misma, en cuanto vida organizada, como el máximo valor digno de custodia, la seguridad no tiene precio. Una buena política será la que no exija, so pretexto de tal seguridad, más que lo efectivamente preciso; pero en cuanto en efecto lo sea, tiene que ser admitido como positivo y como políticamente válido. «El Estado como unidad política decisiva —escribía hace años Carl Schmitt— ha concentrado en sí un poder terrible: la posibilidad de hacer la guerra y de disponer así abiertamente de la vida de los hombres», y a renglón seguido, sin percibir en qué medida expresaba una inferencia causal, añadía: «Pero la actividad de un Estado normal consiste, sobre todo, en procurar dentro del Estado y de su territorio la completa pacificación, mantener la *paz, la seguridad y el orden,* creando así la situación normal, que es el supuesto para que las normas jurídicas puedan tener validez...» (86).

---

(86) «El concepto de la política», t. e. de F. J. CONDE (1ª edición alemana 1927), Cultura Española, Madrid, 1941, págs. 142-143.

3. Desde los albores del mundo moderno ha estado el orden político dominado por la estructura sociológica de la ciudad. Y, como ésta, es un orden artificial técnicamente calculado. «El campesino vive vegetativa y orgánicamente; el hombre de la ciudad cerebral y mecánicamente; en el campo el hombre es un producto natural del ambiente, en la ciudad el ambiente es un producto artificial del hombre» (87). El renacimiento urbanístico, que tiene lugar entre los siglos XI y XIII, especialmente en Francia y en Italia (88), forma ya parte del proceso de gestación del Estado moderno. Pues la ciudad, con sus complejas formas de intercambio, con su organización de servicios, con sus nuevas técnicas económicas, con sus procedimientos expeditivos de arbitraje y compensación de intereses, y hasta con sus nuevas formas culturales, es el microcosmos artificialmente ordenado que ha servido al Estado moderno de reclamo. La experiencia burguesa por virtud de la cual el hombre percibe con impresionante vigencia lo comunitario, precisamente en la solución jurídica de sus conflictos de intereses con los demás, ha proporcionado el paradigma al moderno sistema de Estados y a la diplomacia europea (89). «El movimiento de las ciudades —escribe Mumford—, desde el siglo X en adelante, es un relato de antiguos establecimientos urbanos que se convierten gradualmente en ciudades con gobierno propio y en nuevos establecimientos que se fundan bajo los auspicios de un señor feudal, con privilegios y derechos que servían para atraer grupos permanentes de artesanos y mercade-

(87) FRIEDELL, ob. cit., pág. 121.
(88) Cfr. MUMFORD: «La cultura de las ciudades», t. e. de C. M. Reyles, Emecé, Buenos Aires, 1945, t. I, págs. 36 y ss.
(89) Cfr. HEER: «Aufgang Europas», cit. pág. 567.

res. La carta de la ciudad era un contrato social; la ciudad libre tenía *seguridad* legal, así como *seguridad* militar, y el hecho de vivir en la ciudad corporada (sic) durante un año y un día anulaba todas las obligaciones de la esclavitud. En consecuencia, la ciudad medieval se convirtió en un ambiente selectivo que agrupaba a los más hábiles, a los más aventureros, a los más prominentes, y, en consecuencia, casi con seguridad a la parte más inteligente de la población» (90). El tipo de seguridad sobre la que el Estado se proyecta lleva consigo la condición de *cerrada* que comporta la comunidad política moderna, y con ella la fijación política del espacio. La seguridad que el Estado garantiza es la indemnidad frente al exterior y el respeto de los usos de intercambio que en el interior se postulan como sociológicamente válidos. Estas garantías sólo pueden hacerse efectivas dentro de un territorio acotado, en el cual la mera fijación de límites visibiliza plásticamente la existencia de un nuevo orden. Esta fijación espacial del poder, extraña al orden político del Imperio (91), viene determinada, tanto por exigencias militares, como por la estructura sociológica limitada que el Estado suministra sus contenidos de valor. Las condiciones de la agresión exterior se tranformaron por completo al generalizarse en el siglo XIV la lucha mediante proyectiles (92), tendiendo a promover una ordenación defensiva del espacio; así, la frontera es un concepto clave del moderno Derecho político, en el sentido de que la sola alegación del punto

(90) Ob. cit. I, pág. 45.
(91) Cfr. LAGARDE: «La naissance de l'esprit laique au déclin du Moyen Age», Preses Universitaires, París, 2.ª ed., 1948, I, pág. 147.
(92) AILLERET: «Histoire de l'armament», Preses Universitaires, París, 1948, págs. 19 y ss.

del espacio en que un hecho se ha producido (o incluso puede producirse) justifica sin más una consecuencia jurídica. El Estado se constituye como un organismo de protección de la coexistencia de unos hombres dentro de un espacio determinado y la invocación de tal protección basta para dirimir toda controversia. «Símbolo de la creación de la tiranía sobre las ruinas de los organismos autónomos mobiliarios fue la transformación en función estatal de la costumbre de la *defensa;* de ésta, que había sido antes tutela del feudatario sobre el encomendado, Federico hizo... un instrumento de política paternalista: a la necesidad de protección política que sentían los súbditos más oprimidos respondió dando forma legal a la costumbre popular de la invocación, pero sustituyendo a la protección de los feudatarios la defensa del soberano» (93). En la disputa entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII, en la que por vez primera se formula con rigor conceptual el ámbito de exigencias del Estado moderno, el principio de protección arrasa toda oposición dialéctica: «Antes de que hubiera ningún clérigo —responde Felipe al Pontífice— el rey de Francia había asumido la defensa de sus dominios» (94). En la *Disputario inter clericum et militem,* uno de los documentos más valiosos de la publicística de la época, el principio se esgrime una y otra vez cubriendo todas las pretensiones: «Videtis ergo quod omnis anima ert subdita et vectigalis et tributaria.» Toda alma debe pagar impuesto. Todo Estado, a su voluntad, puede y debe *para la defensa de la*

(93) G. PEPE: «Lo Stato ghibellino di Federico II», Laterza, Bari, 2.ª ed., 1951, pág. 13.

(94) Cit. CH. H. MC. ILWAIN: «The Growth of Political Thought in the West», Mac Millan, Nueva York, 7.ª ed., 1950, página 240.

república imponer un tributo, y nadie puede sustraerse a esta regla de interés público (95).

Toda la estructura conceptual sobre la que el Estado moderno trata de comprenderse a sí mismo está dominada por el principio de seguridad. La idea del *contrato social*, tanto como la del Estado como *communitas perfecta* (96), dan por supuesto que sólo en la ordenación política es posible la vida del hombre en su plenitud existencial. Estas ideas entran en liza precisamente a la caída de los tiempos medievales. Para Dante «la misión propia del género humano, considerado en su totalidad, es actuar contínuamente la plenitud de potencia de la inteligencia, primero por la especulación, después por vía de consecuencia, por la práctica. Ahora bien, partes y todo obedecen a las mismas leyes: si el individuo adquiere prudencia y sabiduría, viviendo apacible y tranquilamente, el género humano, paralelamente. se consagra libre y fácilmente a su misión propia cuando goza de paz y de reposo» (97). En los *Comentarios* de Santo Tomás a la *Política* de Aristóteles se lee: «Necesse est quod hoc totum quod est civitas sit principalius omnibus totis, quae rationes humana agnosci et constitui possunt» (98); para Egidio Romano, «in omnibus hominibus est quidam naturalis impetus ad communitatem civitatis» (99). Esta vía conduce a una *integración ideológica* del Estado moderno, que forma parte esencial de su misma realidad. La comprensión del tipo de orden que el Estado instaura exige hacerse cargo del hecho de que, no

(95) Cit. Lagarde, ob. cit., I, pág. 250. El subrayado es mío.
(96) Cfr. Von der Heydte, ob. cit., págs. 166 y ss.; Lagarde, ob. cit., I, págs. 177 y ss.
(97) De «Monarchia», c. IV.
(98) Largarde, ob. cit., I, pág. 179, n. 20.
(99) De «Regimini Pricipium», III, 1, 1.

obstante tratarse de un ajuste de los intereses concretos de una sociedad en expansión —y por lo mismo extraño a toda concepción de valor que no refleje las exigencias sociológicas de esa realidad de fondo— aparece el Estado como portador espiritual de esta realidad, como si fuese su principio generador, siendo así que de hecho ha sido sólo su supuesto condicionante.

Las exigencias cada vez más amplias de la subordinación de los intereses parciales a la mecánica del conjunto han ido forzando paso a paso la *sustantividad* de este instrumento organizado, en algo por sí mismo óntico, en que el individuo aparece como integrante. Ahora bien, esta integración es, consecuentemente con el carácter funcional de la organización, una verdadera manipulación, que llega a ser tan extremada como exige la progresiva multiplicación de dependencias individuales que el intercambio social, cada vez más desarrollado, reclama. El Estado comienza así un proceso histórico que no ha de clarificarse hasta la Revolución francesa, a lo largo del cual se convierte en el instrumento efectivo y eficaz para la materialización de unas normas que son «justas» en la medida que sirven a la expansión de la vida social, promoviendo la aplicación de la razón mecánica en todas las esferas. Asume todos los títulos y se magnifica por medio de los atributos más llamativos, pero su orden, bien que cada día más efectivo, es pasivo en sus contenidos: la política no conforma a la sociedad, sino que ajusta a los individuos a los hábitos que reclama esa misma sociedad en su espontáneo desarrollo. La ceguera al valor de la política, lejos de ser, como se pretende, aquel rasgo que constituye esta esfera de la actividad humana en su concreta autonomía, es un rasgo

común a todas las formas de objetivación total del individuo: la economía, la ciencia, la técnica, la guerra y hasta el arte han asumido esa neutralidad ética al mismo tiempo. Lo que constituye en autónoma la realidad política es precisamente la *lex artis* de una actividad, que va intencionalmente proyectada hacia la totalidad social en su comprensión más abstracta, y que, justamente por ello, tiene la seguridad y el poder que la sostiene como módulos exclusivos de valor.

4. La hipótesis del Estado se lleva conceptualmente a cabo subrogándole paso a paso en la figura del Imperio —que como se ha hecho ver estaba referida a un orden de contenidos trascendentales concretos—, y también mediante una transposición teológica de atributos y conceptos que permiten erigirlo en la entidad suprema del orden terrenal. Al primer paso corresponde la elaboración de las fórmulas de la *exceptio* de un territorio determinado al poder universal del Imperio, la reducción de este poder universal a meramente *de jure*, la pretensión de que el rey en sus dominios no reconoce soberano, el concepto *civitas sibi princeps*, la afirmación de que el príncipe tiene *in territorio suo tantum ius quantum imperator in imperio*, y finalmente la de que *rex in regno suo imperator est* (100). En el segundo aspecto

(100) Para todo ese desarrollo conceptual me apoyo en VON DER HEYDTE, obra citada, páginas 59-89. La elaboración en la Baja Edad Media de estas fórmulas, y con estilo indiscutiblemente medieval, justifica la afirmación del mencionado autor en el sentido de que «del concepto de Imperio de la Edad Media nacen tanto el concepto de Estado como el de comunidad internacional. La parte, es decir, el naciente *Estado*, se formó según el todo, es decir, el Imperio» (pág. 21). Ahora bien, esta transposición de conceptos de una realidad a otra tan diferente es justamente ideológica. Los trabajos de F. CALASSO: «Origini italiane della formola *rex in regno suo*, etc.» en «Rivista di Storia del Diritto

juega un máximo papel la reinterpretación averroista de la filosofía política de Aristóteles. Ya en Avicena, Dios aparece como una fuerza natural que se despliega por su propia inercia metafísica y que crea por sí mismo, como en virtud de una ley natural: «Este Dios plotiniano conoce el mundo que se escapa de él, pero no lo gobierna con amor, y los individuos que luchan lejos de él en el sufrimiento del mundo sensible, le son indiferentes, los ignora. No ve más que las líneas generales de la creación, los tipos específicos...» (101). Pero el averroismo latino —un tipo mecanicista de pensamiento que va desde el siglo XIII a mediados del XVI, y en el que se educan Siger de Brabante, Juan de Jandum y Marsilio de Padua y que llega hasta los bordes mismos de la física galileana— ha sido uno de los más poderosos ingredientes de la concepción modernista del mundo (102). Su influencia se ha desplegado sobre todo en tres aspectos. En primer lugar, por su concepción rigurosamente mecánica del mundo, en la que Dios juega el papel de primer principio en un universo que constituye una totalidad lógica y cerrada; por la construcción de la sociedad política como un reflejo exacto de esa ordenación mecánica y, consecuentemente, de la idea del príncipe como *imago Dei*, y, finalmente, por el corte sistemático que opera entre la razón y la fe, que habilita la autonomía del saber científico, dando paso a la teoría de la doble verdad. La interpretación averroista de la teoría política de Aristóteles, partiendo del carácter

Italiano», 3 (1930), e «I glossatori e la teoría della sovranità, 2ª ed. Milán, 1931, son asimismo de la mayor importancia.

(101) LANDRY, ob. cit., pág. 92.

(102) V. MANDONNET: «Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe siècle». París, 1894; LANDRY, o. b. cit, págs. 103-118; VON DER HEYDTE, o. b. cit., págs. 179 a 184.

natural de la sociedad política, implica el significado de que esta sociedad está regida por una legalidad natural inderogable. «Un rey averroista debe, naturalmente, imitar a su Dios. El se considera, pues, como el fin hacia el cual gravitan sus súbditos... El rey es la luz y sus rayos iluminan todas las partes de su reino. La gloria y la riqueza le son debidas, puesto que es preciso que aparezca —la palabra será pronunciada por Giles de Roma— como un semidios» (103). Prosiguiendo esta línea se pone en marcha el proceso de divinización del Estado moderno, que es el antecedente dialéctico del proceso ulterior, en la fase revolucionaria, de su *diabolización* (104). Es cierto que ya la teoría medieval venía trabajando con una poderosa simbólica trascendental, que hacía del monarca vicario de Dios; pero con ello no quería sino subrayar la dependencia del poder político del orden cristiano; ahora se trata de algo por completo distinto. La *imago Dei,* según esta línea, trata de expresar el hecho de que los súbditos «son la materia social que los funcionarios reales trituran para la mayor gloria de su dueño... Materia social: esta expresión será incluso proferida, y tiene una terrible equiparación en la filosofía averroista... La materia de Averroes, en efecto, es un principio inerte maleable a voluntad, y cuya forma se consigue siempre modelar empleando los medios adecuados...; una materia social será elaborada de la misma forma; los individuos no tendrán que ser consultados sobre sus deseos y sus necesidades. Los jefes juzgarán sus aptitudes y las emplearán como materiales más o menos sólidos en la

(103) LANDRY, ob. cit. pág. 114.
(104) El término ha sido usado en este sentido por F. J. CONDE.

construcción de la ciudad» (105). Todo el ideario político y la concepción técnica del poder de Federico II, están impregnados de esta visión mecánica de la realidad social (106).

5. Al cabo de este proceso, en el que paralelamente se ha operado una estructuración técnica del poder y una integración ideológica del mismo, el Estado desde el siglo XVI, está en condiciones de servir de plataforma de seguridad al despliegue de la razón *social* moderna, esto es, al avance y desarrollo sistemático de la sociedad en todas sus estructuras parciales de relación objetiva. Ha conseguido la seguridad pública. La Reforma, cuando no ha jugado un papel de estímulo positivo, ha eliminado toda posibilidad de una reintegración espiritual del mundo sobre valores concretos y al propio tiempo se ha proporcionado la oportunidad para reducir lo religioso a la vida íntima del individuo, y con ella la de que aquellas configuraciones políticas y socio-económicas funcionen con arreglo a su dinámica inmanente y neutral. Las dos fuerzas más poderosas de constitución de la vida moderna, la economía y la ciencia natural racionalista, con su versión en la técnica, han sido animadas y alimentadas por el Estado bajo los programas políticos del mercantilismo y del despotismo ilustrado. Lejos de lo que es tópico creer, el mercantilismo ha sido mucho menos un sistema de política económica que una constitución política de la sociedad sobre bases económicas. «La preocupación por el *Estado* se destaca, en efecto, en el centro de las tendencias mercantilistas tal y como éstas se desarrollan histórica-

(105) Landry, ob. cit., pág. 116. Sobre el cambio de sentido de la *divinización*, cfr. Von der Heydte, ob. cit., páginas 329-330, n.
(106) Landry, ob. cit., págs. 119-121.

mente; el Estado es a la par el sujeto y el objeto de la política económica del mercantilismo» (107). «Hubo —escribe Friedrich— variaciones de los sucesivos períodos y considerables diferencias entre los distintos países. Pero la idea central del mercantilismo... fue la asignación al Estado del papel central en la consecución del bienestar económico. El Estado, a este respecto, es comprendido como una organización secular con objetivos más bien expeditivos y prácticos que morales. En cierto sentido el mercantilismo es mucho más una teoría política que económica» (108). El Estado es, ni más ni menos, esa sociedad impulsada por sus propios estímulos en su formalización mecánica más extremada. Por absoluto que sea su poder no es un poder de conformación, sino de estímulo, de fomento y desarrollo de unas exigencias que el Estado no formula en nombre de principios trascendentales, sino que recoge en el curso de un proceso cuyas necesidades capta en todo momento. Sólo esta condición refleja del orden del Estado, explica la, a primera vista, incongruente política ilustrada, que, a la postre, iba a conducir a la liquidación de las titularidades jurídicas del poder, pero que, en definitiva, es la mejor prueba de la lógica interna del proceso histórico del Estado. Pues el Estado absoluto había dejado suelto un cabo por el que denunciaba su origen técnico-racional: «nous avions —dice Tocqueville— conservé une liberté dans la ruine de toutes les autres: nous pouvions philosopher presque sans contrainte, sur l'origine des sociétés, sur la nature essentielle des gouvernements et sur

(107) Heckscher: «La época mecantilista» (1ª edición sueca, 1931), t. e. de W. Rooes, F. C. E., Méjico, 1943, pág. 5.
(108) Cfr. «The age of the Baroque» cit., pág. 12.

les droits primordiaux du genre humain» (109). Así, pues, estuvo el Estado siempre abierto por su constitución espiritual misma a su renovación revolucionaria y a su crecimiento y desarrollo en la misma línea de despliegue racional de la sociedad. Esto es lo que hay de cierto, sin menoscabar el significado revolucionario de los acontecimientos, en la tesis de Tocqueville de que la Revolución francesa «fue cualquier otra cosa que un acontecimiento fortuito... si no hubiera tenido lugar el viejo edificio social no se habría derrumbado menos, aquí más pronto, allí más tarde; únicamente habría seguido cayendo pieza por pieza en lugar de desplomarse de golpe. La Revolución ha acabado súbitamente, por un esfuerzo convulsivo y doloroso, sin transición, sin precaución, sin consideraciones, lo que se hubiera consumado poco a poco por sí mismo a la larga» (110).

«Al amparo de la seguridad que ofrece el orden del Estado absoluto, el europeo constituye de hecho el magno orden *natural* de la economía capitalista. Esta nueva experiencia va a autorizar un ensayo general en la realidad y en el pensamiento: el intento de constituir todas las regiones de la realidad humana partiendo de la intuición de un nuevo esquema de orden, que, como el de la economía capitalista, es un orden por *concurrencia*, el único que va a parecer compatible con la libertad, el transunto mismo del *orden de la libertad*, creado en el despliegue de la razón privada. En el curso de ese despliegue se ha ido moldeando el nuevo modo de sentir la realidad interhumana como *social*...» (111). En estas

(109) V. «L'Ancien Régime et la Révolution», en la ed. de Oeuvres complètes, Gallimard, París, 1952, t. II, pág. 196.
(110) Ob. cit., pág. 96.
(111) F. J. CONDE: «Sociología de la sociología. La revolu-

palabras de F. J. Conde se capta el último momento dialéctico del magno proceso constructivo de la coexistencia, llevado a cabo en el sucesivo ajuste automático de todas las estructuras parciales en que el hombre teje su vida social. Si el Estado absoluto constituye la plataforma de autoridad sobre la que esas estructuras logran alzarse y dominar con su legalidad específica una parcela de vida, llega un momento en el que ellas mismas por su propia inercia arrastran tan efectiva y eficientemente al hombre en su juego que todas las correcciones *desde fuera* parecen innecesarias. El Estado absoluto es entonces un pesado aparato ortopédico cuya función ha caducado. La nueva forma de Estado —no más débil, sino más refleja, más *superestructural*— será aquella que erija en imperativo de autoridad el imperativo técnico de ajuste de las estructuras en concurrencia. Será el *Estado del Derecho* la forma jurídica más madura de la *vida moderna*, en la que el Derecho positivo denuncia en forma inequívoca su sentido.

6. El sentido del Derecho moderno está caracterizado por las siguientes notas. En primer término es un Derecho sin contenidos concretos de valor, cuya validez descansa exclusivamente en la corrección de su proceso de producción: es *positivo;* en segundo lugar es un Derecho *objetivo* en su carácter de predeterminación *a priori* de supuestos que afectan a cualquier sujeto que incurra en ellos; finalmente, es un Derecho *relativo,* de validez espacio-temporal concreta.

A la pregunta de qué es lo que vale como Derecho ningún jurista moderno puede responder, *dentro de la*

ción», en Revista de Estudios Políticos, 65 (1952), pág. 25. Los entrecomillados pertenecen al texto transcrito.

lógica de ordenamiento jurídico, mediante un juicio de valor ético. El carácter jurídico de un mandato no es conferido por ningún análisis de su contenido, sino por una formalización previa de la categoría real de lo jurídico. Como he querido hacer ver en otro lugar, «la norma de producción es... una regla que determina frente a un cuerpo de sujetos el carácter de normas jurídicas de ciertas declaraciones de voluntad, las cuales son consideradas por el aparato de poder como dotadas de aquella significación específica que cobran por ser precisamente suyas. En este sentido, el sistema de producción es realmente una *teoría del conocimiento jurídico,* en cuanto proporciona los criterios adecuados para destacar como categoría aparte la norma jurídica de todas las demás (112). Naturalmente, el jurista puede elaborar por su cuenta un juicio de valor sobre los contenidos de la norma, mas entonces su juicio es marginal a la determinación positiva del campo jurídico sobre el que especula, y aún así, si frente a una determinada situación estuviera en manos de ese mismo jurista hacer materialmente efectivo el juicio ético que postula, se vería obligado a formalizarlo en algunas de las categorías positivas de mandato, a las que el ordenamiento confiere validez. Es cierto que cabe objetar que la realidad del Derecho no queda afectada en su esencia por el hecho de que no se haga efectivo, pero el Derecho *no es una norma de conciencia,* no cobra su significación sino en cuanto trasciende los límites de la conciencia individual. Y esta es justamente la actitud del sistema del moderno Derecho positivo: la actualización del Derecho incluso como reali-

(112) V. «Legitimidad, validez y eficacia», cit., págs. 57-58.

dad ética está subordinada a su formalización positiva. Esto implica que en principio cualquier contenido de mandato puede ser hecho valer como jurídico mediante la correcta producción del imperativo (113). El Derecho positivo es así, como queda dicho, un Derecho sin contenidos concretos de valor; su esencia es simplemente su *posición*.

Sería excesivo ver en lo dicho una condena de los contenidos de todo Derecho positivo (114). El Estado no es, como se va a querer ver después a cada paso, una encarnación diabólica del mal; pero el sentido del Derecho positivo no está intencionalmente proyectado hacia la justicia, sino hacia la seguridad. Y el primer requisito de una estructura social estable es que las formas de conducta exigibles con rigor jurídico aparezcan determinadas con precisión inequívoca. Por ello pasa a primer plano en el Estado moderno la cuestión de hacer indiscutible lo que como Derecho vale, y, en consecuencia, la ciencia del Derecho es el desarrollo lógico de esa presuposición y no una indagación sobre el valor de los contenidos de la realidad que le es *dada* como jurídica. De esta forma se ajusta la moderna jurisprudencia al estilo, que es la característica más acusada no sólo de toda la ciencia moderna, sino de la vida misma en sus

(113) Cfr. KELSEN: «Teoría general del Derecho y del Estado», t. c. de García Maynez, Méjico, 1950, pág. 116. «No hay ninguna especie de conducta humana que no pueda ser convertida en un deber jurídico correlativo de un derecho subjetivo.»

(114) Tal es justamente la posición «nihilista» a que llega BERDIAJEV en su obra «La destination de l'homme», cit., página 137: «La ética de la ley organiza la cotidianidad social. Esa cotidianidad cristalizada, en la que la existencia ha perdido su incandescencia, obsesiona a la vida creadora de la persona cual una pesadilla. La ley violenta y lisia la vida. Tales son los errores que debemos a la distinción jurídica entre el bien y el mal.»

formas objetivadas: la neutralización ética de la comprensión y la subordinación a la lógica inmanente de un campo temáticamente acotado.

En segundo lugar el moderno Derecho positivo es un esquema de racionalización imperativa de la realidad. Prescribe no sólo una teoría del conocimiento de lo jurídico, sino también una *ontología* de la realidad jurídicamente tomada. La lógica legislativa consiste en preestablecer los acontecimientos de la realidad situándolos en una conexión ideal de efectos jurídicos. Pero el término *acontecimientos* quiere decir aquí la conceptualización bajo determinadas notas de un hecho. Y del mismo modo que los contenidos éticos de un imperativo de justicia no existen por su sola virtualidad jurídicamente, sino cuando se formalizan de modo adecuado, los elementos facticios no existen tampoco jurídicamente más que cuando entran en la descripción normativa de la realidad. Así, Carrara decía que el delito es una «entidad puramente jurídica», y, ciertamente, para la lógica del Derecho penal positivo matar a un hombre constituye delito sólo cuando se lleva a cabo en forma no autorizada por la ley (115). De este modo la técnica del legislador puede, «a los efectos de esta ley», describir a su conveniencia la realidad, con vistas a los tipos concretos de conducta que considera valioso obtener. También con ello adopta la jurisprudencia el estilo de comprensión de la realidad que se investiga *desde el punto*

(115) Constituye un evidente progreso dentro de la lógica inmanente de la dogmática penal la interpretación de las llamadas «causas de justificación» no meramente como causas de exoneración de la responsabilidad criminal, sino como supuestos en los que propiamente no hay delito, por no incurrir elementos subjetivos que condicionen la antijuridicidad típica.

de vista de la técnica propia y sin contemplaciones al «punto de vista ingenuo del sentido común». No de otra manera opera la física moderna: «La ciencia por fin —dice uno de los grandes teóricos de la física actual— se rebela contra la tendencia a unir el conocimiento exacto contenido en esas mediciones al conjunto de representaciones tradicionales de conceptos; éstas no aportan información alguna auténtica sobre el fondo de perspectiva común» (116).

Tras esta objetivación opera el impulso de construcción abstracta de relaciones sociales, que preside todo el desarrollo de la vida moderna. Pues las estructuras en que el hombre aparece inscrito, y de cuyo funcionamiento esa vida depende, no están calculadas sobre *personas,* sino que computan exclusivamente unidades humanas. Y el Derecho positivo no es sino el campo gravitatorio en que esas estructuras discurren y merced al cual encuentran cada una su posición funcional en el todo. Esta objetivación significa el valor máximo de construcción del Derecho positivo moderno. Mediante ella sustituye el *gobierno de hombres* por el *gobierno de leyes.* Pero esto quiere decir fundamentalmente que se regulan acciones referidas a sujetos anónimos y no, como ingénuamente creía el utopismo democrático, que se haya derogado por ese expediente la constante sociológica de la dominación de unos hombres sobre otros. Pero de cualquier manera este es un hecho positivamente moderno. «Casi se está tentado decir —escribe Von der Heydte— que la Edad Media, hasta el siglo XIII, apenas si ha conocido un Derecho objetivo en el sentido actual.

(116) V. Eddington: «La naturaleza del mundo físico», t. e. C. M. Reyles, Buenos Aires, 1945, pág. 13.

En los siglos XI y XII se pensaba primordialmente en pretensiones jurídicas subjetivas, las cuales, tal como aparece, estaban fundadas en la justicia y su satisfacción significaba la justicia. Estas pretensiones jurídicas subjetivas encontraban su correlato en el deber ético de cumplir la justicia» (117).

Finalmente aparece el moderno Derecho positivo como una realidad totalmente dominada por las categorías de espacio y tiempo. Las razones de fondo de que esto sea así han sido anticipadas al exponer las causas de la fijación territorial y del formal hermetismo de la moderna comunidad política. Pero nadie ha conseguido expresar mejor que Hans Kelsen —quien representa por muchos conceptos el pensamiento jurídico moderno más fiel a su propio sentido— la rigurosa determinación que estos requisitos de espacio y tiempo imponen a la categoría de lo jurídico. «Con arreglo al sentido de las normas del Derecho —dice—, un hombre debe realizar en cierto lugar, en determinado espacio y en alguna ocasión, en un momento determinado, un cierto hecho como condición de que en cierta ocasión y en cierto lugar se realice otro, consecuencia del primero. La validez de las normas constitutivas del orden del Estado es, pues, una validez tempo-espacial, en el sentido de que dichas normas tienen como contenido determinados acontecimientos encuadrados espacial y temporalmente» (118). Inmediatamente, Kelsen cae en la cuenta de que precisamente *espacio* y *tiempo* son las formas de la intuición del ser como realidad natural (Kant) y que con ello su comprensión de lo jurídico como puro *deber ser* parece debilitarse en un aspecto fundamental. Es entonces

(117) V. VON DER HEYDTE, ob. cit., pág. 306.
(118) «Teoría general del Estado», cit., pág. 180.

cuando observa que los momentos espacial y temporal, esenciales a la norma, son ilimitados *a priori*, extendiéndose la validez de la norma a todo tiempo y lugar mientras ella misma no se imponga limitaciones; de modo que, en tal caso, «no es que la norma posea vigencia fuera del tiempo y del espacio, sino que no se circunscribe ni a un determinado lugar ni a un determinado tiempo» (119). En realidad, se aprecia aquí un sutil desplazamiento conceptual del mayor interés. Pues es muy distinto el hecho de que la norma, como supuesto de una concreta conducta humana, tenga forzosamente que estar connotada por precisiones espacio-temporales que determinen su aplicación, del hecho de que el presupuesto último de su validez como tal norma esté de antemano determinado por esas categorías de tiempo y espacio. Y para poder afirmar que «la identidad del territorio del Estado no es más que la identidad del orden jurídico» y que el territorio es un concepto «puramente jurídico», que «no tiene nada que ver con ninguna especie de conocimiento geográfico o naturalista» (120), es a ese otro segundo aspecto al que es preciso atender. Esta consideración conduce al hecho de que la validez de lo jurídico en el sentido del moderno Derecho positivo va referida en último término, como el propio Kelsen quiere, a un supuesto básico de autoridad, a un *estatuto de poder*, que es la versión jurídica de la estructura cerrada de seguridad de la comunidad política moderna.

La relativización que en el Derecho producen estos presupuestos no afecta sólo a la cuestión, que en último término cabe resolver sin hacer padecer el problema de la justicia, de la variabilidad en el tiempo y en el espa-

(119) Ob. cit., pág. 181.
(120) Ob. cit., pág. 182.

cio de los juicios éticos de valor. Aquí se trata del hecho, infinitamente más grave, de que el Derecho nace ya condicionado en su propia validez a un ámbito espacial determinado por discontinuo que pueda ser, y este hecho implica para el pensamiento de lo jurídico como realidad sustantiva el mismo obstáculo que la crítica kantiana de la razón pura levanta para el campo de problemas de la metafísica tradicional. De idéntico modo que la realidad queda condicionada para tal crítica por una determinación previa en el tiempo y en el espacio de lo sensible, la experincia jurídica, tal como es determinada por el Derecho positivo, no es referible más que a un fenómeno considerado como jurídico para un ámbito espacio-temporal determinado. También por esta vía no hay otro acceso a la realidad de lo jurídico que el que arbitra su *posición*.

El *sentido* del Derecho moderno denunciado por estas tres notas —positividad, objetividad y relatividad— se hace efectivo mediante su creación sistemática por vía legislativa. Ningún período histórico anterior al del Estado moderno es comparable en intensidad legislativa al alumbrado por éste. «El mismo Estado —dice Carl Schmitt— se transforma en un sistema positivista de la legalidad. El *legislator humanus* en *machina legislatoria*" (121). La subsistencia al lado de la ley de la costumbre como fuente del Derecho en los tratados científicos es un puro residuo teórico sin trascendencia sociológica alguna. La fuerza creadora de la costumbre fue arruinada ya en los primeros estadios de la concepción moderna del Derecho por la teoría de la previa interposición de la autoridad del soberano. Ya en el siglo XIV ha ex-

(121) «El Leviathan en la teoría del Estado», de Tomas Hobbes, t. e. de F. J. Conde, Haz, Madrid, 1941, pág. 102.

presado con todo rigor esta teoría Lucas de Penna. Para él no basta ni siquiera la tolerancia de la costumbre establecida, sino que es requisito condicionante una participación activa del soberano, ya que la función del príncipe no es otra que la creación del Derecho (122). Pero, además, ni el papel que el Derecho asume en la vida moderna, que las más de las veces supone una regulación de acciones y prestaciones desprendidas de toda significación ética —neutrales— y postuladas sólo por la buena marcha de los servicios, puede ser llenada por la costumbre, que es sólo la objetivación sociológica de la conciencia individual, ni el proceso desesperantemente lento de la formación del Derecho consuetudinario es compatible con el ritmo de existencia de las formas jurídicas modernas. El Derecho moderno asemeja cada día más, salvo en algunas formas de relación estereotipadas en el Derecho civil y que cada día cubren un área más limitada de la vida de relación, a un sistema de medidas de regulación funcional del complejo aparato de satisfacción de necesidades que es una sociedad contemporánea. En todo caso, la legislación es el fenómeno más acusado del estilo moderno del Derecho, en nada comparable no ya al sentido del Derecho medieval, sino incluso al que en éste tuvo la producción por vía legislativa. «Esta legislación no es —como dice Mellwain— *la indagación* medieval de un precepto cuya fuerza vinculante viniera de su supuesta conformidad a la razón universal o a la costumbre inmemorial, sino la moderna *producción* (*making*) de una regla, reconocida como Derecho únicamente a causa de la autoridad del órgano del Es-

(122) ULLMANN, ob. cit., pág. 64.

tado, sea el rey o la asamblea, por el cual es promulgada» (123).

Siendo este el sentido del moderno Derecho positivo, a la cuestión de la justicia no cabe responder más que diciendo que la proyección intencional de ese Derecho no es la realización de la justicia, sino la consecución de la *seguridad*, esto es, la mayor eficacia del sistema de pretensiones y prestaciones que las estructuras de relación social en que el hombre está inserto postulan. Así, los contenidos de valor de ese Derecho son reflejos de esa realidad de fondo básica. Esto no quiere decir, en absoluto, que necesariamente hayan de ser económicos, como el marxismo pretende. Lo fundamental es que no proyectan ninguna razón trascendental, sino la razón técnica funcional de la estructura de que se trate. La moral sociológica —el sistema de hábitos *decentes* de una sociedad actual—, el progreso de la técnica como valor indiscutible, las formas racionalistas de la cultura o el sensualismo artístico estimulan los contenidos del Derecho moderno en no menor grado que la estructura económica de concurrencia. Y ni siquiera quiere decirse que de necesidad tales contenidos sean éticamente negativos, sino que no están intencionalmente proyectados para la realización de la justicia. Esta suprema idealidad no penetra su *sentido*.

7. A esta cuestión los juristas de nuestro tiempo rara vez contestan en términos parecidos. El problema de la justicia —que es un tema eterno para la conciencia cristiana— parece conseguir un expediente conceptual respetable al amparo de la afirmación —correcta—

(123) McIlwain: «The Growth of Political Thought...», cit., pág. 390.

de que es un ideal metafísico que nunca podrá ser plenamente realizado en esta vida. Mas la cuestión no es esa precisamente, sino que radica en el hecho de que la estructura lógica del sistema positivo del Derecho moderno no está abierta a la realización de la justicia, sino abierta a otros contenidos normativos, en los que la significación ética es cuando menos secundaria. Sólo con una comprensión espiritual adecuada de la realidad íntegra de la vida moderna o sólo con un rigor lógico positivista a ultranza es posible advertir esta significación. No han faltado declaraciones en este sentido. «Ante estas armaduras técnicamente perfectas se estrella —escribe Schmitt— el problema de la justicia y de la injusticia. Alguien ha dicho que hay guerras justas, mas no ejércitos justos. Lo mismo podría decirse del Estado como mecanismo. Hablar de Estados justos o injustos cuando se tienen puestos los ojos en los Leviathanes como magnos mecanismos de mando, sería tanto como pretender discriminar entre máquinas justas e injustas» (124).

Y en la órbita de la lógica positivista no ha faltado tampoco quien haya tenido la sinceridad de ser fiel a ella hasta sus últimas demoledoras consecuencias. En un importante artículo publicado en homenaje a Roscoe Pound, llevó Kelsen, hasta sus últimos extremos, el planteamiento positivista del problema de la justicia (125). Para Kelsen el concepto de Derecho designa «una técnica específica de organización social», mientras que la idea de justicia expresa un «valor moral»

(124) «El Leviathan...», cit., pág. 79.

(125) «The Metamorphoses of the Idea of Justice», en Interpretations of Modern Legal Philosophies, cit., págs. 390-418. Todos los pasajes entrecomillados a continuación pertenecen a dicho trabajo.

Esta dualidad de significaciones no impide la confusión de los dos conceptos tanto en el pensamiento político sin carácter científico, como en el léxico usual, siendo esta confusión producto de la tendencia ideológica a presentar un orden jurídico-positivo «como justo». Para el teórico de la escuela pura, la justicia es en primer término la «cualidad de un orden social», y secundariamente una cualidad humana, una «virtud», puesto que un hombre «es justo si su conducta es conforme a las normas de un orden que presuponemos justo o que representa la justicia». Y esto ocurre cuando los contenidos de ese orden son tales que logran satisfacer la felicidad de los hombres a él sometidos. «Justicia es felicidad social; es felicidad garantizada por un orden social.» Mas siendo así que la felicidad de un hombre implica inevitablemente la desgracia de algún otro, el orden justo no puede asegurar la felicidad sino en un sentido *objetivo-colectivo,* que es «la satisfacción de ciertas necesidades dignas de ser satisfechas». De esta forma —sigue diciendo Kelsen— la idea de justicia se transforma, dejando de ser un principio de garantía de la felicidad individual para convertirse en un principio de protección del orden social, estando éste integrado por los intereses socialmente reconocidos como dignos de ser protegidos. La cuestión de qué intereses sean merecedores de esta consideración «no puede ser resuelta por los medios del conocimiento racional»; por el contrario, la respuesta a esta cuestión tiene siempre «el carácter de un juicio de valor subjetivo y, por lo tanto, relativo». En opinión de Kelsen, todo sistema de valores, especialmente un sistema moral con su idea central de justicia,

«es un fenómeno social, un producto de una sociedad, y por ello se diferencia conforme a la naturaleza de la sociedad en que emerge». En realidad la justicia es un *ideal irracional;* desde el punto de vista del conocimiento racional «hay sólo intereses, y, por lo tanto, conflictos de intereses» por lo que su solución sólo puede conseguirse mediante un orden que satisfaga determinados intereses a costa del sacrificio de otros o que busque establecer un compromiso entre los intereses en pugna. «Tal orden es el Derecho positivo», y como tal es ciertamente mejor que ningún orden en absoluto, que un estado de anarquía. «Un orden que garantiza la paz constituye un valor social inapreciable y es —en este sentido— justo.» El Derecho, «el Derecho positivo, es un orden social cuyo propósito es garantizar la paz entre los individuos sujetos a ese orden», y «si el Derecho es justicia porque garantiza la paz, entonces es *justo* aplicarlo e *injusto* no aplicarlo cuando deba ser aplicado de acuerdo con sus propias determinaciones».

Esto ya no es meramente positivismo; este es un positivismo satisfecho de sí mismo, en el cual están resecos todos los estímulos espirituales del hombre y que ha hecho del principio de seguridad —como sistema de estructuras autónomas de relación— un principio de elevación espiritual del hombre, un módulo de sus contenidos de conciencia. Y en este sentido es manifiestamente *ideológico,* usando este término en la acepción marxista. Constituye, en efecto, el momento último de la lógica del orden abstracto de composición de intereses sociológicos, que lleva a educar al individuo en la creencia en el valor ético de los contenidos mismos de ese compromiso. Y así, la paz del cementerio que sir-

viera a Kant —según se dice— para suscitar el título de su famoso opúsculo. *La paz perpetua,* podría también servir de símbolo acabado del sentido de la justicia a que este positivismo conduce.

5

LA CRISIS DEL SENTIDO POSITIVISTA DEL DERECHO

Empero, desde hace cien años cuando menos, está en marcha un proceso de liquidación de la configuración básica de la sociedad moderna, el cual arrastra consigo el *sentido* del Derecho del Estado moderno. No será preciso indicar siquiera que este proceso no se ha desatado en el organismo normativo de lo jurídico, sino en el sistema real de fuerzas, al cual la ordenación positivista servía de mecanismo equilibrador. En sus términos más elementales el núcleo de la cuestión estriba en que el sistema de necesidades en que el hombre moderno ha sido constituido como ser de apetitos por cada una de las estructuras de relación en que vive —las estructuras de ordenación sociológica del vivir material, del saber, de la salud y del ocio— se muestra de día en día inaccesible a las capacidades de satisfacción de que esas mismas estructuras dispone. La autonomía de los campos de relación conduce en todas partes al mismo resultado deficitario. Masas de hombres, sobre las que toda la irresistible capacidad de seducción y de reclamo de la sociedad moderna ha sido empleada a fon-

do, se encuentran una y otra vez defraudadas en sus apetencias. Toda su vida se ha convertido en un rosario de insatisfacciones. Estos hombres, para los cuales la justicia ha pasado a ser la *satisfacción de esas necesidades,* vienen amenazando desde todos los puntos la plataforma de seguridad sobre la que se ha edificado la fábrica entera de la vida moderna. Bajo la terrible experiencia de revoluciones sin fin y de catástrofes planetarias que tienden a hacerse crónicas, esa plataforma —el Estado— reacciona cada vez con mayor energía en virtud de la propia dialéctica de su constitución: el principio de seguridad. En este giro capital va decidida la suerte del moderno Derecho positivo como mero orden abstracto de contenidos sociológicos reflejos, al menos en este su carácter de reflejos.

Al hacerse cargo, cada vez más, del cuadro de inseguridad social que desde fines del siglo XIX constituye el trágico escenario de fondo de la vida política cotidiana, el Estado no se limita ya a respetar los resultados negativos de la constelación de fuerzas en concurrencia. Por todos los medios a su alcance trata de corregir los efectos patológicos del proceso, buscando una *racional* satisfacción de las necesidades. Los principios de la *Sozialpolitik* han llegado a apoderarse en todas partes de la conciencia política de las gentes, y están siendo desarrollados y puestos en práctica hasta unos límites que hubieran parecido increíbles hace no más de dos o tres generaciones. El Estado, que es siempre la organización de la seguridad, está pasando desde el principio de *seguridad jurídica* al principio de *seguridad social*, pero al hacer esto está también pulverizando materialmente el campo especulativo del jurista educado en el *sentido* del moderno Derecho positivo.

Hace años establecía Maggiore su profunda distinción entre épocas *políticas* y épocas *jurídicas*. «En las primeras —decía— la realidad social es como una masa incandescente. Los deseos, las necesidades, los ideales irrumpen violentamente en el subsuelo histórico, y cuando no logran desembocar en un nuevo orden estallan en guerras y revoluciones. Corresponde a la sabiduría de los hombres de gobierno prevenir las catástrofes creando nuevas estructuras políticas y legislativas capaces de canalizar el turbulento devenir de la Historia. Es la época de los políticos y de los legisladores. En la segunda, los constructores de nuevos órdenes callan y la palabra es de la ley promulgada, de la que basta interpretar la voluntad expresa o latente. Es la época de los juristas, de los exégetas, de los comentaristas» (126). Nadie dudaría en establecer sobre esta distinción el carácter de nuestra época. Para el propio Maggiore, el último *epos* jurídico del mundo de Occidente se habría clausurado en 1914, abarcando según él un período en el que «el Derecho alcanzó una perfección formal jamás vista desde la época de la romanidad» (127).

Este es el Derecho que declina (128), si es que no es ya un objeto digno de mejor atención por parte de los historiadores. Pero ese Derecho no estaba intencionalmente regido por el valor de la justicia. «No fue —añade Maggiore— el Derecho natural que había reinado en las

(126) G. MAGGIORE: «La política», Zanichelli, Bolonia, 1941, página 5.
(127) Ib., págs. 5-6.
(128) Ha sido uno de los últimos grandes juristas de esa época dorada quien ha escrito la obra que puede servir de epitafio a ese sentido del Derecho. Aludo a GEORGES RIPERT: «Le déclin du Droit. Etudes sur la législation contemporaine». Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, París, 1949.

épocas precedentes, y que esconde siempre entre sus pliegues aspiraciones revolucionarias, sino el buen Derecho positivo dogmático pertrechado en su certidumbre, estático, conservador y enemigo por sí mismo de todo influjo político, el que encarnó esta maravillosa obra de la perfección formal. La nueva ciencia jurídica ve de hecho en la política a su adversaria y se constituye extrayéndose de sí misma, cerrándose en el refugio de la jurisprudencia pura. Se exageró quizá. Pero precisa reconocer que mediante esta separación de la política se constituyó en sistema la moderna ciencia del Derecho.» (129).

Desde las últimas estribaciones de la teoría pura del Derecho, con la que esa ciencia consiguiera su último y más estilizado acorde, el pensamiento jurídico no ha logrado —en casi treinta años— ninguna realización dogmática de gran estilo. «También aquellos a los que no hablan los estremecimientos religiosos, que en muchos casos son sólo estremecimientos del propio carácter —dice en un reciente opúsculo sobre la problemática de la teoría del Estado Hermann L. Brill— son actualmente escépticos con respecto al problema de una teoría del conocimiento del Estado. No posee ésta ya ciertamente la bella y vana seguridad en sí misma que consiguió expresar con la *Allgemeine Staatslehre* de Georg Jellinek a fines del siglo XIX, bajo el liberalismo político, fundando éticamente el ingenuo positivismo jurídico en el neokantismo filosófico. El telón de ideologías acerca del desarrollo de las sociedades y del espíritu humano ha ocultado también hasta comienzos de la tercera década de nuestro siglo el hecho de que el Estado, y en particular

(129) Ob. cit., pág. 6.

el Derecho de su creación, no están ya en condiciones de encontrar la congruencia con el estado de las cosas.» (130). Y así es, en efecto. El rudo ataque dirigido por Kirchmann contra las pretensiones científicas de la jurisprudencia es hoy ya un estado de conciencia de los juristas que educaron en el liberalismo su sentido del Derecho. Pues no sólo ocurre que el Estado acelera en términos insospechados el ritmo de su producción jurídica y disloca el aparato técnico al efecto establecido por el liberalismo como la constitución «eterna» de la sociedad, sino que incluso el ámbito de relaciones pluripersonales que nutría de contenidos la vida jurídica y privada bajo el Estado liberal está siendo progresivamente cubierto por una gigantesca red de servicios públicos (131). Se ha llegado a decir que en todas partes el Derecho administrativo está devorando a la economía política (132). Salvado el tono de la expresión, hay buena parte de verdad en su fondo, y la misma *comercialización* de la normativa de los servicios públicos —de que de vez en cuando se habla— no es más que el necesario ajuste técnico de procedimientos a que el Estado y sus organismos se ven obligados para hacer efectivas sus nuevas funciones de manipulación social.

Muchos juristas —e ilustres— ven en todo esto un síntoma mortal para el Derecho. Estiman que se están removiendo, si es que no han sido ya definitivamente arruinadas, las condiciones básicas de la auténtica vida

---

(130) V. «Die Problematik der modernen Staatstheorie», Weiss, Berlín, 1950, págs. 5-6.

(131) Sobre este punto MANNHEIM, ob. cit., págs. 342 y ss.

(132) Cfr. JEAN LESCURE: «Eture sociale comparé des regimes de liberté et des régimes autoritaires», 2.ª ed., Domat-Montchrestien, París, 1945, pág. 67.

jurídica. Y en primer término la iniciativa, la agilidad para plantear relaciones positivas, a las que el abogado con su técnica segura prestaba la envoltura jurídica que después se constituía en la base científica de la discusión y del litigio. En una palabra, ven en todo esto un paso más en lo que Hayek ha llamado «camino de servidumbre». Puede que tengan razón y que sus temores estén harto justificados. Pero en cambio les falla aquí su habitual buen juicio para la imputación. Pues el Estado, que ahora cobra a sus ojos de día en día las actitudes más torvas de todos los monstruos bíblicos, no ha hecho sino ser fiel a su lógica abstracta de la seguridad. A la postre esa agilidad e iniciativa —a las que en vano se pretende revestir de atributos metafísicos, siendo así que eran simplemente el mecanismo de funcionamiento de una estructura sociológica, y como tal inexorablemente relativo— han creado un sistema de apetitos humanos en la «confortable» sociedad contemporánea, al que ahora el Estado no tiene más remedio que buscar satisfacción. Y éste es justamente el verdadero problema. Que no hay ninguna razón para creer que un sistema general de seguridad, un sistema cuyo objetivo último es la afirmación de un seguro total de las necesidades de patrón medio, vaya a ser más *justo* en el verdadero sentido de la palabra, esto es, más apto para conducir al hombre a relaciones sociales inspiradas en su profunda condición ontica: un sistema que reinstale a Dios en el centro de nuestra vida como principio universal de valoración. No hay en verdad ninguna razón para creer que por este camino la abstracta dialéctica de la seguridad pueda conducir alguna vez, más allá de sí misma, al orden de la virtud.

III

ESTADO MODERNO
Y DECADENCIA ESPAÑOLA

Conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid el 16 de febrero de 1954.

1

LOS SUPUESTOS DEL PROBLEMA DE LA DECADENCIA

La meditación sobre la decadencia se ha convertido en el sino de nuestra filosofía en la historia. Desde lo íntimo de un pensamiento español sobre España resulta el tema inexorable, justamente por cuanto en él encuentra su máxima plasticidad la conciencia de nuestra historia. Y, sin embargo, se trata de un concepto laxo, difícil de aprehender en sus notas formales, lastrado de resonancias científico-naturales de insegura proyección sobre el proceso histórico; pero también, incuestionablemente, de un concepto con fortuna. El término, al menos, se ha apoderado de anchas zonas de pensamiento español en forma que es difícil calar sobre la realidad que denuncia con aquel mínimun de novedad, que es exigible a quienquiera que saca de su ritmo cotidiano a las gentes de su entorno bajo fe de que tiene algo que decirles.

Y con todo, siempre hay algo nuevo que decir sobre la decadencia o la no decadencia de España. Nada hay más actual que el pasado, pues el pasado es sobre todo

—en la medida que ejerce una acción sobre nosotros, en la medida que no es pura arqueología— fundamentalmente aquella conciencia que el presente tiene de su propia genealogía. Goethe hablaba de un sentimiento inefable y maravilloso de unidad entre el pasado y el presente. Existe, en verdad —como Meinecke en su ensayo «Geschichte und Gegenwart» se ha esforzado en mostrar— un nexo sutil entre el pasado y el presente que multiplica las dimensiones del permanente flujo que es la historia. La estructura del curso histórico no consiste sólo en su progresión temporal, en la capacidad de devorar tiempo y de ser devorado por él, que comporta el hombre, sino también en el carácter que el presente tiene en su *presentarse* de proyectar luces insólitas sobre el pasado por virtud de su misma constitución.

Un español que haya pasado por la linde espiritual del siglo XX, allá donde este siglo hace balance y bancarrota del sistema de formas de vida desde cuyo regazo se ha alzado el mundo moderno y comience a desvelar sus aún tenues posibilidades de configuración una era novísima, tiene cosas que decir sobre la real y multívoca decadencia española que han permanecido soterradadas para nuestros intelectuales de 1890 y para sus retoños de mil novecientos veintantos. Y, fundamentalmente, esto: ellos tenían en presencia el esplendor de la cultura moderna europea, el mundo espiritual constituido desde la desnuda razón humana en un esfuerzo gigantesco de señorío sobre el contorno y, por ende, asistían con el consiguiente deslumbramiento a los fogonazos más brillantes de la técnica contemporánea que iluminaban el sueño faústico del europeo de la era de la razón: constituir un mundo con la regular precisión de una máquina, do-

minado por una a modo de cosa pensante: el hombre. Hoy estamos más o menos de regreso —y no sin angustia— del camino que tenía por meta esta utopía. El español de la segunda mitad del siglo XX —en el crepúsculo de las formas de vida políticas, económicas, jurídicas y hasta religiosas que desde su cuna espiritual en el Renacimiento han querido ser expresiones objetivas de la razón humana— tiene forzosamente que ajustar su retina para contemplar desde otros ángulos y atalayar desde otros horizontes el proceso de la decadencia de España, respecto a un esquema general del progreso del cual, al menos decisivamente, España ha estado ausente.

Por todas partes surge hoy una intuición demasiado profunda para no ser certera de que estamos asistiendo a la génesis de nuevas formas de vida, aún no se sabe si infernales o paradisíacas. Pero hay algo absolutamente seguro: si algún espíritu ha de animar las nuevas estructuras, si es que éstas no han de ser las colosales máquinas sociales organizadas por la regimentación del alma humana según anuncian agoreros los nuevos utopistas del infierno, ese espíritu ha de ser distinto del reseco racionalismo positivista, formalista y metódicamente ateo que ha inspirado la sociedad moderna. ¿No es lícito preguntarse si hay lugar para el modo de ser de España ante esta nueva configuración del universo humano?

Estos son supuestos condicionantes de toda nueva filosofía de la decadencia, pero son también valederos por virtud de su mismo alcance para una meditación sobre los aspectos económicos de esa decadencia. Hasta donde el término decadencia pueda jugar algún papel con respecto a una cierta estructura económica ha de ser, o en

relación a un determinado «status» histórico de esa estructura, o en función de un determinado desarrollo de otras estructuras similares no alcanzado por aquélla a partir de un determinado nivel común. Para mí, cuando se habla de la decadencia económica española se atiende siempre a esta segunda perspectiva.

El hecho que se presenta ante el historiador puede enunciarse en estos términos: En los albores del mundo moderno, un país, España, ha alojado un inmenso margen de posibilidades de despliegue indiscutiblemente superior al de los países llamados por virtud de ese despliegue mismo a convertirse en los siglos XVII, XVIII y XIX en las grandes potencias de la economía mundial. No obstante ese repertorio de posibilidades españolas, es lo cierto que no hemos alcanzado en los últimos siglos nada comparable ni en el orden del nivel de vida, ni en la expansión del marco de necesidades, ni en la movilización de los capitales, ni en las grandes industrias de transformación básica de la economía, ni en el comercio exterior, ni en tantos otros elementos del sistema económico, un «status» comparable al de esos otros países. Este es el hecho susceptible de ser pormenorizado y documentado por datos concretos de los que aquí ha de hacerse gracia y, en todo caso, para mi modo de ver, indiscutible. Las interrogaciones más importantes que este hecho reclama afectan, ante todo, a los mecanismos causales, y con respecto a ellos, y como justificación de la explicación que aquí se ensaya, hay que sentar, ante todo, el que hoy está francamente superado el punto de vista monolítico que pretende dar una interpretación cabal y exhaustiva de un fenómeno de este vuelo social desde el ángulo exclusivo del sistema económico. Sabe-

mos hoy a ciencia cierta hasta qué punto el campo de lo económico, como el de lo político o el de la cultura y el arte, son puros cortes sistemáticos que el estudioso da metódicamente en la realidad atendiendo a sus signos externos, a su formalización fenoménica, y que, si merced a esa selección es posible obtener un cuadro de relativa homogeneidad, en cuanto se intente penetrar en las leyes básicas de desarrollo, superando el análisis fragmentario, se encuentra el investigador enfrentado a totalidades sociales en las que todos esos campos se interpenetran y superponen, de forma que es obligado admitir la concurrencia de puntos de vista como requisito de una investigación de fondo. De esta consideración depende la validez del boceto que voy a intentar, a saber: fijar las grandes líneas de penetración de lo político —y singularmente del Estado como fenómeno fundamental de la estructura moderna— en la constitución y en el devenir de la economía de los últimos siglos, con especial referencia a España.

2

LA CONSTITUCION BASICA DEL MUNDO MODERNO

Detrás de cada gran ciclo histórico hay siempre un nuevo tipo de hombre. Existe —y ha sido intentada desde muchos ángulos— una antropología histórica, la cual

opera como una de las claves decisivas de la filosofía de la historia. Así, pues, preguntémonos ante todo, al hacernos cuestión de la constitución básica del mundo moderno, por la efigie total del hombre que lo ha forjado dejando plásticamente impresa su fisonomía espiritual en el estilo de vida de esa época.

Desde Carlomagno hasta el siglo XIII se ha constituido la sociedad europea sobre la base de una estructura político-espiritual: el Imperio cristiano, dominada por la rectoría del principio de unidad. Se trata de una unidad trascendental que se proyecta sobre todas las esferas de relación y de vida humana; por todas partes se esfuerza el hombre por conducir lo múltiple y lo dispar a una unidad: reducir a unidad, llevar lo particular a lo universal, lo concreto a lo absoluto, el universo de las cosas finitas al Ser Supremo y Supremo Hacedor. Es un tema que domina toda la metafísica medieval y que llega extraviado hasta Nicolás de Cusa. Es una unidad de origen y de destino que en primer término se aplica a la coexistencia humana: «Communio hominum cum Deo est communio hominum inter sese»; la comunión de los hombres con Dios lleva consigo una comunidad de los hombres entre sí. Ahora bien, hacia la unidad suprema no se eleva lo singular sino escalonadamente a través de una graduación de órdenes concretos. El hombre medieval no ha descubierto aún el «yo» empírico, la soledad del espíritu y su deslumbradora capacidad metafísica. El hombre medieval encuentra en el grupo la esencia de su vida espiritual y material: progresa desde los círculos societarios más íntimos y reducidos hacia unidades cada vez más amplias; desconoce por completo en lo religioso, en lo político, en lo económico, aque-

llo que ha sido característico del mundo moderno: alzar la presencia humana en su sola y desnuda condición de tal, cargada de exigencias metafísicas frente al orden total: Iglesia, Estado, Sociedad. La idea de la santificación puramente individual, del «ethos» puro de la persona, de la revelación íntima, en una palabra, la relación directa del hombre con Dios, es algo fundamentalmente extraño al hombre medieval. Ocurre lo mismo en el orden político —si es que puede hablarse de un orden político como una estructura de poder substante por sí misma, cuando se trata simplemente de un principio de orden concreto integrado desde un orden trascendental que lo domina —donde la idea de los derechos del individuo como ciudadano, como mónada política, es tan desconocida como la otra gran característica del mundo político moderno: la soberana realidad del Estado, que da expresión unitaria y monolítica al poder. El puesto del hombre en el mundo se encuentra por todas partes dentro de una unidad social y es la integración de éstas la que estructura el orden de este mundo, el cual, por cierto, se esfuerza sistemáticamente por ser una expresión visible del orden invisible de Dios. La monarquía universal es según esto, en el marco del orden político, el correlato ideal de la ordenación monoteística del más allá; la ordenación patriarcalista de la estructura social, su fundamentación sobre el poder señorial y tutelar, aparece como réplica ideal de la potestad suprema y amorosa del Padre divino; la ordenación jerárquica de la Iglesia reproduce la jerarquía de los coros celestiales (A. von Martin). Esta imagen fecunda se reitera una y otra vez desde el Pseudo-Dionisio.

Lo que caracteriza al hombre moderno, por donde quiera que asoma su figura, es el desgarramiento de los órdenes concretos de relación y la afirmación positiva de su individualidad como potencia creadora. Petrarca, el «primer hombre moderno», es el primer artífice de la inteligencia recluida sobre sí, el primer intelectual puro, que sólo tiene por patria la belleza y la verdad; el primer prototipo de la aristocracia del espíritu insolidaria con la masa analfabeta y con el rudo estamento popular; sencillamente, un hombre capaz de descubrir desde sí mismo la naturaleza como totalidad y el Universo como escenario de su genio individual. Este nuevo tipo humano arranca de su existencia concreta hacia una superación infinita en la que debe encontrar su plenitud; sabe de sí que es algo excelso, pero incoado, por cuanto su misma condición le exige ir siempre más allá de su autoformación y en su señorío sobre el mundo: «Te he colocado —dice Dios a Adán en la «Oratio de hominis dignitate», de Pico de la Mirandola— en el centro del mundo para que desde aquí puedas contemplar y ver mejor cuanto está a tu alrededor. Te he creado como criatura que no es exclusivamente ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, a fin de que tú mismo te puedas forjar y superar libremente...» Aquí se enuncia el impulso más enérgico que opera sobre el hombre moderno: la necesidad de crearse su vida como destino, como experiencia puramente personal, como señorío sobre las cosas y los hombres. Aquel que tiene genio para forjarse una idea clara de sus objetivos, la persigue implacablemente, abstracción hecha de todo lo demás. Miguel Angel quiere un Moisés que hable; Leonardo, excelso en todo, es antes que nada el primer genio de la técnica,

un hombre que ha venido al mundo con tres siglos de anticipación, pero dentro del sentido histórico de su tiempo; Federico II de Sicilia tiene una idea mecánica del poder político, es el primer técnico del poder para la manipulación de masas; Cosme de Médicis, con quien los oscuros cambistas de la incipiente burguesía florentina llegan por primera vez al señorío político, funda una dinastía que se cruza con las estirpes más linajudas de Europa y se mantiene con vigencia política hasta el primer tercio del siglo XVIII; de él decían sus compatriotas cuando llegó al poder: «el nuevo *stato* está aquí», y él decía de sí mismo, como expresión máxima de sus objetivos, que le «gustaría tener a Dios por deudor» (V. Marcu).

¿Qué resulta del despliegue de todas estas fabulosas potencias individuales? Sencillamente, un hervidero de ambiciones despiadadas, un mundo que se disloca en sus estructuras más delicadas, el mundo de la reducción a Dios con su humanidad ordenada y jerarquizada según el patrón de los coros angélicos, pero también un mundo nuevo que surge con posibilidades ilimitadas, una nueva humanidad que se dispara desde todos los ángulos sobresalientes hacia el objetivo del poder, de la riqueza, del confort, de la belleza y del arte. Un mundo en el que todos luchan, pero dentro de un orden que es el tegumento que protege el equilibrio de fuerzas en concurrencia, lo único estático, permanente y fijo en la base de este caleidoscopio universal. Este orden es justamente el Estado.

3

EL ESTADO COMO ORDEN ACTIVO Y COMO MITO

La cultura moderna en sus formas más elevadas, pero también en sus estructuras materiales, es una cultura de Estados. Esto es algo fundamental: sin el Estado como tipo histórico de poder, sin su sólido marco de seguridad y también sin su dinámica expansión, sin la concurrencia de poderes en lucha, ninguna de las piezas de esa cultura —y en primer término la económica— es ni siquiera concebible. En manera alguna se quiere decir con esto que el Estado ha extraido de sí mismo esta cultura como nuevo Prometeo, pero sí que la ha condicionado en su estilo y en sus posibilidades y, en último término, que le ha conferido su unidad formal, externa pero categorial, que convierte al Estado en un «a priori» de ese estilo de vida. Por lo demás, el Estado es también una expresión, y sin duda máxima —como ya acertó a ver Burckhardt—, de la nueva constitución espiritual del hombre. Por de pronto responde en la conciencia que de sí mismo tiene a esa nota de totalidad excluyente desde la que se pone en marcha la lógica específica de cada plano de vida. Lorenzo Valla podía decir que no tenía obligación alguna de morir por ningún conciudadano al que no conocía y mucho menos por la comunidad entera a la que no conocía en absoluto. El tenía por patria su verdad o, más exactamente, la verdad no tiene patria. Pero también el mercader tiene su mundo cerrado, el mundo de sus libros de contabilidad. Von Martin ha recordado como un ejemplo de esta



impregnación mercantil en todas las formas de vida, aquella partida que el veneciano Jacobo Loredano sentó en su Libro Mayor: «al Dogo Foscari, por la muerte de mi hijo y de mi tío», y después, cuando hubo eliminado al mismo Foscari y a su hijo, la contrapartida, lacónica: «Pagado». Esta es la misma lógica del poder político, cuya primera exposición magistral ha llevado a cabo Maquiavelo cuando estaban ya suficientemente ilustrados en ella los principados europeos y comenzaban a materializarse las primeras estructuras auténticamente estatales. Lo que esta lógica implica es, sencillamente, la despotenciación de todo principio rector cualquiera que sea su rango específico cuando entre en colisión con la razón de Estado», y no sólo esto, sino lo que es más grave: la reducción de todo valor a instrumento político, a palanca de la que es políticamente lícito servirse. Cuando Petrarca descubre el paisaje por primera vez en la historia de la estética europea, escalando una cima de los Alpes, el paisaje estaba allí desde siempre, pero el poeta lleva la belleza consigo y la proyecta sobre cualquier objeto; quien siente la «libido dominandi» descubre las sutiles conexiones del poder político también por doquier; cuanto le rodea, dogmas, ideas, dinero, armas, hombres, se ofrece a ese punto de vista peculiar como materia prima del hacer político.

Ahora bien, tras estos impulsos psicológicos que al dispararse han alzado la moderna fábrica política del Estado, opera una a modo de «astucia de la razón» que confiere a esta creación vigencia y efectividad sociológica. El Estado constituye el marco de seguridad que todas las estructuras de acción postulan para poder alcanzar sus objetivos específicos sin interferencias ex-

trañas. El hombre medieval podía vivir sus días terrenales en la inquietud y en el pavor sin perder la fe en su destino, pero este nuevo hombre prometeico que tiene sus días vitales contados necesita una seguridad cotidiana para cumplir su destino telúrico. «Extra civitatem nulla est securitas», dirá uno de los teóricos máximos del poder absoluto y, en efecto, es el Estado, con la formalización positiva de su Derecho, con su legislación uniforme, con su aparato burocrático racionalizado, con la fijación política del espacio que implica, con sus garantías coactivas para los instrumentos de circulación y de cambio, con su cultura cívica, la estructura fundamental sobre la que ha descansado en Europa la actividad múltiple que en todos los campos ha acometido la sociedad para afirmar el señorío de un tipo humano sobre el medio y para acomodar éste a su inagotable dinámica de fines. Desde fines del siglo XII hasta comienzos del siglo XVI discurre este proceso de transformación del sentido de la comunidad política y, al cabo de él, aquella comunión sacropolítica del Imperio cristiano, que era ante todo un orden de salvación, se ha transformado en una estructura puramente política, en un «orden de actividad», lo que es justamente el Estado moderno.

Pero pertenece también a la constitución específica de este tipo de orden el proyectarse ideológicamente como algo substancial, como una fuerza creadora de cuyo impulso surge la felicidad terrena de los súbditos. Pertenece a la condición misma del Estado la tendencia a totalizarse como categoría máxima de vinculación humana, como tegumento espiritual objetivo dentro del que la personalidad individual consigue elevarse hasta

la plenitud. De este «mito» de máxima virtualidad política, que ha progresado en forma irresistible desde los primeros vagidos de la razón política moderna con la idea de la «comunitas perfecta» del alto Renacimiento hasta la exacerbación metafísica del Estado como la expresión real del espíritu objetivo en la plenitud del idealismo alemán, arranca aquella idea que ha conmovido una y otra vez los cimientos de la sociedad europea y a la que van adheridas las más fecundas, pero también las más terribles experiencias de su historia política: la idea de *revolución*. El «pathos» que anima esta idea es la posibilidad de construir racionalmente una sociedad política en la que el hombre alcance la plenitud de sus esencias, la humanidad ideal, el ser del hombre en su totalidad espiritual y material, el humanismo integral, una especie de delirio escatológico terrenal en el que esa cultura moderna ha consumido sus inmensas posibilidades.

Sobre la dialéctica entre estos dos principios de despliegue, el Estado como «*orden activo*» y el Estado como «*mito*», discurre el proceso de afinidad y de repelencias sucesivas entre la sociedad europea y su configuración política, que ha conducido a esta civilización al trance crítico en que se encuentra. Ha existido indudablemente una conjunción clara de intereses entre las fuerzas culturales y económicas que se han puesto en marcha en los orígenes del mundo moderno y la vocación de poder que inspira «a nativitate» al Estado. Esta conexión se descubre en la secularización de la cultura, en la neutralidad teológica y confesional del Estado que se abre paso por la vía de la tolerancia religiosa, en la creación de condiciones de vida puramente intelectual,

en la profesionalización de la inteligencia letrada; pero, sobre todo, se revela de modo impresionante en el esquema de la economía protocapitalista, que ha alzado sus primeras plantas en una estrecha conexión con intereses políticos de expansión del poder. A este respecto la historia del capitalismo, tal como resulta de la literatura científica más reciente, no ha alterado más que en los detalles la tesis que luce en la gran obra de Sombart, según la cual el Estado moderno en este su carácter ha sido una fuerza de primer orden en la constitución del capitalismo como sistema de producción para la satisfacción de necesidades siempre nuevas para un mercado cada vez más amplio. Pero es ya hora de enfrentar a toda esta descripción forzosamente abreviada de las estructuras básicas de la cultura moderna, la constitución íntima y la articulación real de la sociedad española durante el tiempo que ha logrado proyectarse sobre Europa y establecer sobre Ultramar por virtud de la objetivación histórica de un tipo de hombre, que, según mi opinión, es irreductible a aquel otro que ha forjado en su grandeza y en su miseria la vida moderna, y del cual acabo de hablar.

4

LA ESTRUCTURA DE LA HEGEMONIA ESPAÑOLA

Si cuanto se ha dicho acerca de la constitución de la sociedad europea y su articulación política es cierto, hay

que atreverse a afirmar que ese proceso no se ha cumplido respecto a España por un complejo muy delicado de razones que afectan unas a la índole misma del español, y otras, las más, a circunstancias históricas peculiares que han prolongado en España una actitud del hombre y unas estructuras sociales que en Italia, en Francia y en Inglaterra fueron a su tiempo rebasadas. Si bien es cierto que los reinos del Levante español iniciaron prestamente la era moderna con sus significaciones políticas y económicas más características, León y Castilla configuraron sus formas sociales y se estructuraron políticamente en función ante todo de la lucha secular contra el Islam, circunstancia que no sólo impidió, al menos muy considerablemente, la formación de una burguesía potente, que fue la que en todas partes hizo brotar el nuevo estilo vital, sino que también determinó una articulación puramente militar del poder durante una época en la que la técnica de la guerra, en defecto de las armas de largo alcance, llevaba consigo una localización excesiva y una discontinuidad insuperable del aparato militar. España, poblada de castillos, es el mejor símbolo de que hemos llegado tarde, relativamente tarde al menos, al Estado moderno de base territorial contínua, de unidad política cerrada sobre un espacio administrativo regular. El castillo es el símbolo en piedra de la defensa rural, mientras que la ciudad, la gran ciudad sobre todo, es el «habitat» del que surge, por postulación sociológica, el Estado. Las condiciones que la prolongada lucha contra el Islam impuso, quebrantaron prácticamente las posibilidades de articulación de un aparato administrativo al estilo moderno. Este exigía ante todo una localización adecuada de los órganos básicos del poder junto

con un sistema de comunicaciones ágil, a fin de regular racionalmente la vida del cuerpo político. La situación a este respecto fue mucho más favorable en el Occidente europeo que en España, sobre todo en León y en Castilla. La baja Edad Media española no registra la existencia de las aglomeraciones urbanas al estilo de Florencia, Milán o Venecia, Brujas, Colonia o Leipzig. Hasta una fase muy avanzada, el tipo de ciudad-mercado, la ciudad feriada robustecida por singulares privilegios jurídicos para la protección del tráfico económico, no se da en España. Ahora bien, este hecho es de incalculable trascendencia en lo político como en lo económico. La mentalidad económica moderna y las técnicas de intercambio surgieron en y por virtud de estas ciudades. El renacimiento de las ciudades protegidas fue en gran parte lo que contribuyó a la reapertura de las rutas comerciales regionales e internacionales y lo que determinó la circulación dentro de Europa de los artículos de comercio, en particular los de poco volumen: el vino del Rhin, las especias y las sedas de Oriente, las armaduras de Lombardía, las lanas de Flandes y los cueros de Pomerania (L. Mumford). Las bases materiales de un capitalismo incipiente, pero vigoroso, estaban ya establecidas en Italia, en Flandes y en el Norte de Alemania mucho antes que España hubiera abandonado el estilo natural de la economía de la Edad Media. Es cierto que estos baluartes económicos sufrieron un golpe irreparable al producirse una mutación decisiva en todo el sistema económico europeo por la expansión ultramarina de España y Portugal; pero las técnicas ajustadas a esa expansión y hasta sus supuestos sociológicos nos faltaron en buena medida a la hora justa en que nos

hubieran sido más precisos. Creo que en esto se encuentra la médula económica de la famosa «invertebración» de España, bien que en la tesis se confunda la deficiencia en tales cristalizaciones sociológicas, que el país no ha alcanzado por razón de las mismas condiciones históricas que le han sido impuestas, con deficiencias en la misma raíz ontológica de España, lo cual no puede, para mi modo de ver, predicarse con corrección, de un pueblo que desde esa situación se lanza a «un magnífico salto predatorio sobre el área del mundo» para hacer uso de la expresión insuperable del propio Ortega.

Pero esas condiciones a que aludo, todas ellas determinadas por la formidable circunstancia de que uno de los pueblos que encontró su unidad prestamente sobre el eje espiritual cristiano permaneciera ocho siglos en lucha y en coexistencia con otros pueblos enemigos a muerte de esa fe, no solamente entorpecieron de modo manifiesto el proceso de racionalización positiva de la vida social, sino que también contribuyeron a forjar un modo de ser español, un tipo histórico fundamentalmente diferenciado de aquel otro que hemos significado como protagonista de la cultura moderna europea.

Ahora circula profusamente una tesis por el mundo culto, de la que es responsable en grado sumo la obra de Américo Castro, según la cual, España, como esencia histórica, vendría a ser un precipitado singular resultante de la coexistencia de cristianos, moros y judíos, de modo que su desarrollo vendría a estar mediatizado por los desgarramientos intermitentes determinados por una constitución espiritual tan heteróclita. Un historiador de la cultura, por lo demás tan penetrante como Friedrich Heer, ha aceptado substancialmente esa tesis,

asegurando que la divisa histórica de España, «guerra contra los infieles», encierra la grandeza, pero también la miseria de nuestro pueblo: «la tragedia española». Esta tragedia resultaría de una radicalización teológica de toda nuestra concepción de la vida, de manera que toda coexistencia española estaría afectada decisivamente por abismos metafísico-transcendentales de imposible superación. La actitud teologizante del español remite inexorablemente a una sublimación trascendental del ser español, que arrastra consigo un divorcio radical con las estructuras de orden puramente mundano. «El gran teatro español del «Siglo de Oro», la reforma monástica, la dominación de las tierras descubiertas en Ultramar por medio de la encomienda, la Inquisición y la misión son —dice Heer— fenómenos íntimamente vinculados. El español no construye pueblos: ...ha permanecido, estrictamente hablando, sin «economía» propiamente tal, hasta el siglo XIX; en los siglos XIV y XV ha dejado ésta en manos de los alemanes, las sociedades comerciales hanseáticas y los Fúcar, luego, en las de los flamencos y, más tarde, en las de los franceses, ingleses y americanos. El español funda ciudades, construye monasterios y palacios, como bastidores del teatro del mundo, como decoración muy adecuado para contornear su interpretación de la vida... Lo que cuenta para el español es solamente el hombre personal, el hombre que es hijo de algo, el hidalgo, no las tierras y el dinero... La ceguera española para el concepto del «mundo» significa en el marco europeo la más grandiosa irrupción del maniqueísmo, sorprendentemente vinculado con el terror mágico de todas las culturas y pueblos arcaícos hacia el misterio sagrado y diabólico de la naturaleza.»

Aquí se trata, más que de entrar en polémica con una interpretación que rezuma la secular antipatía de la inteligencia profana hacia España y que se complace en describirnos como inmersos en un piélago de terrores escatológicos, de precisar el hecho de que efectivamente se ha producido en un momento histórico una discrepancia decisiva entre España y el sentido de la vida del hombre moderno. Este conflicto encuentra sus raíces más hondas en la proyección hacia el «mundo» como horizonte de afirmación individual que la sociedad culta europea describe desde el Renacimiento, actitud que España fundamentalmente no comparte, de un lado, por la singular profundización del catolicismo en los núcleos más íntimos de nuestro ser histórico y, de otro, por la circunstancia misma de la cruzada permanente sobre nuestro solar, impuesta por la invasión árabe. El tiempo en que por todas partes se desgasta desde dentro en Europa el ideal de la «Respublica christiana» y se alzan la sociedad y el Estado moderno bajo el principio de la tolerancia religiosa y de la coexistencia pacífica de los credos, coincide con la irrupción, en ese marco histórico, de España como potencia europea animada por una fuerza irresistible de rehabilitación de esos mismos ideales. El único Renacimiento católico, auténticamente tal, es hispánico, y la frustración de esta empresa ha decidido de modo posiblemente irremediable el sino trágico de Europa. Hace muchos años publicó Klemperer una obra, «Spain, dans Land ohne Rennaisance» (España el país sin Renacimiento), que denunciaba, con toda la insufrible pedantería del ilustrado europeo, el lado negativo de este fenómeno singular. Desde entonces la investigación nacional y buena parte del hispanismo ex-

tranjero bien intencionado se han esforzado en neutralizar esa crítica presidida por la consigna de desahuciarnos de la vida culta europea. Pero yo no sé si ahora, a la vista de la moderna investigación sociológica del Renacimiento, pueda hacerse formar parte, sin restricciones, la sacudida española del Cuatrocientos o del Quinientos de esa otra convulsión espiritual cuya órbita de acción se está cerrando justamente en nuestros días. En términos generales —y a salvo el papel de una importantísima minoría española discrepante, cuya influencia en Europa ha sido notable—, los supuestos básicos renacentistas en la articulación de la vida política, sociológica y económica no han sido operantes en España. La más fuerte tradición antimaquiavélica es española, como lo es la perduración de la ética católica de la economía, como es más lenta que en ningún otro país la impregnación de la vida de hábitos burgueses, como es inefectiva y morosa la transformación de una economía natural en una economía de mercaderías. El tipo de ideales que encarna España en lo político —el Imperio cristiano—; en lo social, el orden patriarcal y estamental; en lo económico, la supeditación del proceso a pautas morales, habían caducado en Europa justamente al tiempo en que España entra en la liza política. De ahí la singular dialéctica de España con Europa: España ama a Europa desde las raíces mismas de su ser histórico y desde los días esplendorosos del Imperio de Roma ha volcado sus mejores energías al servicio de la peculiar metafísica europea en que ha sido educada. España no se proyecta sobre el mundo en la hora de su plenitud histórica como instauradora de una «pax hispanica», sino como restauradora de un concierto

multisecular. La idea hispánica del Imperio es sencillamente el viejo esquema sacropolítico de orden que ha articulado la convivencia cristiana prenacionalista, precapitalista, preimperialista. El Cristianismo no ha servido jamás a España como instrumento de expansión ideológica; no ha sido nunca un manto espiritual que envolviera codicias políticas y económicas, y si chocaba con las nuevas actitudes espirituales que el humanismo, el protestantismo, el calvinismo y el puritanismo pusieron en circulación, era por la dialéctica misma de los valores objetivos. Partiendo de esta situación-eje, la Europa moderna ha correspondido siempre al amor europeo de España con la frialdad, el recelo, cuando no la hostilidad más manifiesta. «Non placet Hispania», decía Erasmo al tiempo que la minoría más brillante de erasmistas era española. Esta actitud afectó decisivamente a las condiciones históricas, políticas y también económicas de nuestra hegemonía, determinada por el descubrimiento y la conquista. Provocó, por reacción, un recelo español hacia los nuevos hábitos económicos y la nueva mentalidad política y, lo que es más grave, creó grietas profundas en el seno mismo del alma española, puesto que a la larga nutrió los ideales de una minoría humanista, ilustrada y europeizante que comulgó en la adoración del Occidente, incluso en aquello que era desviación trágica de su propio sentido. Pero, sobre todo, de esa situación arrancó la lucha europea contra el Imperio hispánico, artificialmente coloreado de extraeuropeo y de retrógrado en un proceso de desgaste ideológico de nuestras obras más notables.

Y justamente en esto reside la médula del fenómeno a que se llama decadencia española. En un desajuste es-

piritual entre nuestra dominación territorial y nuestra política económica con las pautas de manipulación política y explotación económica que empujaron la marcha del mundo moderno. Desde la actitud espiritual en que España se mantuvo y desde la actitud positiva ante el mundo y la economía que el Occidente europeo adoptó, todas las posibilidades de futuro nos estaban negadas. Sólo una comprensión histórica más honda, una visión de alcance mucho más amplia hubiera hecho posible evitar la aniquilación europea por la propia dialéctica interna de su expansión. Quizá en nigún campo se muestra esto en forma tan patente como en la lucha europea contra nuestro comercio exterior con América en los siglos XVI y XVII. La debilidad de nuestra estructura administrativa, las deficiencias de nuestra burocracia política, la falta, en una palabra, de mentalidad política moderna, hicieron totalmente teórico nuestro monopolio comercial en las tierras descubiertas. En primer término, no fue un monopolio de la Corona —como en Portugal—, sino del Consulado, del gremio de mercaderes de Sevilla y Cádiz, y, como dice un historiador inglés, Parry, en una obra notable, «aun las firmas comerciales extranjeras —algunas alemanas, inglesas y flamencas— adoptaron este recurso —consignar los cargamentos a nombre de mercaderes residentes en Sevilla—, de modo que los verdaderos miembros del gremio hacían un enorme negocio de comisión que vino a eclipsar su propio comercio legítimo.» En segundo lugar, el postulado político de centralización, que por todas partes se abría paso, no podía ser eficaz, sino pernicioso, en defecto de un aparato administrativo dotado de técnicas para la celeridad, la objetividad, la iniciativa y la disciplina, valores de extrac-

ción burguesa, poco atractivos para un tipo humano que acometía a lo ancho del mundo las empresas más inauditas. La pretensión de monopolizar todo el tráfico comercial con América fue posiblemente utópica, pero en cualquier caso fallaron también importantes resortes administrativos. Tampoco puede ocultarse que la concepción «bullonista» de nuestra política económica resultó a la larga fatal. El atesoramiento, lejos de contribuir a nuestra potenciación económica, provocó oleadas inflacionistas y tendencias suntuarias en el consumo, llamadas a causar verdaderos estragos. Se tiene la impresión de que no se acertó a reajustar la visión político-económica válida para una reducida economía agrícola y ganadera a una situación radicalmente nueva que exigía multiplicar no la capacidad de adquisición, sino la capacidad de producción a largo plazo. La oposición de la poderosa *Mesta* a todo lo que pudiera poner en peligro los intereses ganaderos, medidos exclusivamente desde el ángulo de la economía metropolitana, ha sido denunciada como característica de esta solidificación de criterios en desajuste con la nueva realidad. En resumen, fuimos víctimas de los tópicos del mercantilismo, una política que fue ubérrima para los países que llegaron tarde al nuevo espacio económico, pero que se apresuraron a abandonar como ruinosa tan pronto nos suplantaron en nuestra propia posición. La lucha por la participación en el comercio ultramarino español fue una constante de la concurrencia europea en los siglos XVI y XVII. La debilidad de nuestra producción interior dejó un excedente considerable en la importación colonial, al que atendió necesariamente el contrabando. Las potencias europeas actuaron a este respecto con una total

falta de escrúpulos, tratando sólo de salvar las formas a fin de evitar conflictos con España mientras ésta fue militarmente fuerte. Pero no son los historiadores españoles los que han forjado una leyenda a este respecto. El mismo Parry, a que hace un momento aludía, dice: «Hawkins comenzó en seguida a hacer los preparativos para un segundo viaje en mucha mayor escala. Y esta vez la reina y varios miembros de su consejo privado fueron accionistas, aunque, naturalmente, su participación no se hizo pública... La reina Isabel —sigue diciendo— se volvió cada vez más partidaria de la política de Drake y sus amigos, y mientras oficialmente reprobaba sus actividades, las favorecía en secreto, aunque con temores.» La estructura económica de un país embarcado desde siglos en guerra con la invasión tenía forzosamente que resentirse, no pudiendo alcanzar la expansión formidable que cambió la faz económica de Europa entre los siglos XIV y XVI. De este modo, la conquista española fue sencillamente una expansión de mercados que no pudimos absorber y que sirvió, en definitiva, de poderoso estímulo al incipiente capitalismo europeo hasta que, finalmente, fuimos expulsados de los mismos espacios económicos a que dimos acceso. «Todas las Indias eran un mercado ansioso de telas, armas, herramientas y quincallería de toda clase, libros, papel, vino, aceite y esclavos. Los productores españoles no podían, o no querían exportar estas mercancías en cantidad suficiente o a precios de competencia. Por ello, el comercio de las Indias fue una tentación permanente no sólo para los piratas y corsarios, sino para los tratantes de esclavos, contrabandistas y comerciantes irregulares de todas las naciones» (Parry).

5

LA DINAMICA DE LA SOCIEDAD MODERNA Y LA MAGIA DE LA REVOLUCION

El tratado de Utrech de 1713 remata el proceso tenaz de agotamiento de nuestra preponderancia. No sólo fue en sí el resultado de una inversión del equilibrio de fuerzas políticas que llevó a España a la misma situación de rapiña por nuestro solar de que habla Maquiavelo para la Italia de su tiempo; no sólo fue el fin ruinoso de una guerra civil que nos fue impuesta desde fuera y de la que sacaron todos frutos a costa de España; no sólo sirvió de manto jurídico a depredaciones vergonzosas de las que fuimos —y seguimos siendo— víctimas, es también el símbolo de nuestro destronamiento como potencia en el gran comercio internacional del que la egregia aventura del descubrimiento y de la conquista nos había hecho legítimos usufructuarios. Este símbolo se materializaba jurídicamente con el reconocimiento del derecho de asiento y del navío de permiso a la Compañía inglesa del Mar del Sur. El mismo Parry, a quien reiteradamente vengo citando, hace balance de ese proceso de demolición llevado a cabo por todos los medios, en los siguientes términos: «Después de casi doscientos años de contrabando y filibusterismo, los ingleses se habían apoderado al fin de una gran parte del comercio del imperio español, y lo lograron mediante el comercio de esclavos.»

Esta expansión brinda al fin al hombre moderno el marco de desarrollo que por su propia condición recla-

maba desde el siglo XIV. Las energías que hervían contenidas en el estrecho recinto occidental encuentran ahora campo de aplicación por todas partes. Y en esto y no en otra cosa radica la dinámica de la sociedad moderna: desgarramiento de los tejidos tradicionales de la vieja sociedad que sujetaban al individuo dentro de límites estrechos; liberación de los impulsos religiosos en dirección al mundo como horizonte existencial en el que el hombre debe alcanzar su plenitud histórica, desgaste y adecuación de los criterios valorativos de la moral social a la nueva mentalidad santificadora del trabajo, de la honestidad de los negocios, del éxito económico; desvinculación de la cultura de sus ejes trascendentales para afirmarla como un valor en sí, suplantación del amor al saber por la gloria y la fama del saber, etc. Todo esto significa la dislocación de un mundo histórico, pero una dislocación empujada por una fabulosa capacidad creadora. Fried habla a este propósito de un «caos creador», y la expresión es definidora, ya que es posible perseguir este doble movimiento de aniquilación y potenciación por todas las líneas de marcha de la sociedad europea hasta el siglo XIX; en todas ellas, en el sistema económico, en la estructura de la sociedad, en la configuración y articulación del poder político, se hace visible la misma ley de equilibrio de fuerzas en lucha que operan bajo la consigna del orden resultante de su propia concurrencia. No hay nada de extraño en ello, pues también aquí transciende la unidad radical de las totalidades sociales, sobreponiéndose a los fenómenos de orden concreto y limitado —la economía, el derecho, la realidad política— para pautar el conjunto sobre una armonía de fondo. En este escenario cobra cuerpo y figura la

realidad de la decadencia española. En ausencia de los supuestos básicos antropológicos y sociológicos y hasta de orden puramente espiritual, que emulsionaron ese mundo, despotenciada ya en lo militar, en lo político y en lo económico, España no pudo mantener la cadencia de vida impuesta por el mundo moderno. Por ello, es tanto más importante seguir en su curso esa dinámica: ella muestra por todas sus caras el desajuste de la vida española con respecto a su entorno histórico-natural. Pero también no lo es menos tener presente el sentido que la dirige. En él encuentra sus bases no sólo la explicación más convincente de la tibieza española hacia las nuevas formas de vida, sino que se aloja la raíz profunda de la crisis total de nuestro tiempo.

En semejante proceso hay que prestar singular atención a su faz económica. Lejos de lo que es sólito creer, no ha sido el marxismo el que ha desplazado la hermenéutica histórica hacia el subfondo económico. En realidad Marx no hizo en este punto otra cosa que radicalizar con lógica muy alemana y muy hegeliana un dogma que crece desde el centro mismo de lo que con razón se ha llamado la teología económica del liberalismo angloflamenco. La despotenciación de España se ha llevado a cabo sobre todo marchando por delante la iniciativa privada, amparada por el escudo político de las soberanías holandesa e inglesa. Los hombres del Mar del Norte comienzan a descubrir desde fines del siglo XVI, y sobre todo en el siglo XVII, que el quebrantar el monopolio ultramarino ibérico es un requisito condicionante de todo desarrollo de gran alcance de sus economías domésticas. El principio de la libertad de comercio llega a hacerse formar parte del orden natural de la

sociedad como medio necesario para el pleno desarrollo individual. Una teología de base deísta, que opera en Holanda en el siglo XVII —Vanderhuit, Boxhorn, Tucker—, asume esta exigencia y esboza el esquema de un orden paradisíaco preestablecido por Dios en el mundo sobre el pivote de la libertad individual. La misma exigencia gobierna el pensamiento de Mandeville, aunque la vestidura ideológica sea un tanto diferente. Mandeville escribe en 1705 su famosa fábula de las abejas al servicio de una tesis, que por cierto un humorista español de nuestros días ha utilizado con éxito. La tesis se encierra en el lema de la segunda edición de la fábula: vicios privados = beneficios públicos. Mandeville aplica con todo rigor la máxima que se abre paso separando la religión de los negocios, desde el lado positivo de los negocios, para intentar mostrar cómo todo aquello que el viejo orden moral postulaba como imperativo se convierte en obstáculo y rémora para la nueva realidad económica, mientras que los hombres que se liberan de estos prejuicios y se dejan conducir exclusivamente por el impulso de la ganancia son los que condicionan con su actividad el bienestar de la comunidad. Por otra parte el racionalismo es proyectado también con este papel de instrumento de justificación sobre el área de lo económico. A la razón suprema de Dios corresponde la más sabia ordenación del universo, y a esto, a su vez, el dar al mundo la máxima cantidad de felicidad. Así piensa Hutcheson en inglés a mediados del siglo XVII. Falta todavía formular la teoría de la razón económica del sujeto, y este papel lo cumple la obra de Adam Smith. En ella encuentra la teoría del «homo oeconomicus», su máxima formulación. Aquí no se trata solamente de una apología

del egoísmo económico sobre una estimación casi cínica como en Mandeville, sino de una ética que se desvía para intentar dar cobijo a la realidad económica en marcha. Smith, con su cultivado aire de moralista, habla de los ricos en términos bien duros: «Los ricos escogen del montón sólo lo más preciado y agradable. Consumen más que el pobre, y a pesar de su egoísmo y rapacidad natural, y aunque sólo procuran su propia conveniencia, y lo único que se proponen con el trabajo de esos miles de hombres a los que dan empleo, es la satisfacción de sus vanos e insaciables deseos, dividen con el pobre el producto de todos sus progresos. Son conducidos por una mano invisible que les hace distribuir las cosas necesarias de la vida casi de la misma manera en que habrían sido distribuidas si la tierra hubiera estado repartida en partes iguales entre todos sus habitantes y así, sin proponérselo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y proporcionan medios para la multiplicación de la especie.» Con esta canonización resuelta del espíritu de codicia como «astucia de la razón» que preside el orden del mundo, encuentra la moderna economía capitalista su cobertura espiritual. Así el orden de la sociedad concebida como todo es reducido pura y simplemente a concurrencia económica. Este pensamiento fue tan vivo y tan operante en la conciencia europea de los siglos XVIII y XIX que permaneció como un dogma de hierro que llegó intacto hasta Hegel, para quien todavía la estructura de la sociedad civil está necesariamente determinada por la concurrencia de los fines individuales resolviéndose por su propio automatismo en una unidad a la que con razón pudo llamar la «faz externa» del Estado.

La reducción del orden social a la estructura econó-

mica, la modelación de todas las zonas de cultura objetiva según esa base inconmovible si bien fue el motor que movilizó todas las energías humanas hacia la elevación del nivel material de vida, ha sido como idea-fuerza excitante en demasía para la sociedad occidental. Basta parar la atención a este respecto en el caso de la técnica. La diabolización de la técnica es hoy en día un tópico de la literatura sobre la crisis: la máquina ha llegado a cobrar para muchos el carácter del símbolo más siniestro del medio ambiente humano, pero es claro que nadie —salvo algún extraviado romántico de la incomodidad natural— puede pensar que de suyo la creación de medios técnicos para la satisfacción de necesidades humanas pueda ser otra cosa que un progreso real y efectivo de la especie humana. Lo que ocurre es que la máquina no se desarrolla obedeciendo simplemente a exigencias técnicas o en función exclusiva de los niveles del saber humano, sino que como instrumento de satisfacción de necesidades está dominada por la estructura de hierro del mercado, lo que significa que sólo cuando —en términos de Schumpeter— es capaz de introducir una «innovación» en el sistema de la ganancia, llega a abrirse efectivamente paso. Así, pues, en términos generales, las únicas máquinas que se han inventado con eficacia sociológica son las que permiten ganar más dinero o arruinar al competidor, lo que, claro está, no coincide siempre, ni muchos menos, con las que precisaría la vida más digna del hombre.

Pero, sobre todo, esa simplificación materialista ha sido el gran resorte de fuerza de todas las revoluciones, las cuales, con su carácter totalitario, son un fenómeno que pertenece constitutivamente a la estructura dinámica de esa sociedad. Al remitirse la idea del orden

básico de la sociedad humana desde el orden sobrenatural al proceso económico y al erigirse éste en «deux ex machina» de toda la vida social, se enciende la ilusión quimérica de operar un cambio radical en la base de todo el sistema, cambio que por sí solo debe llevar consigo la felicidad humana en todas las esferas de la vida.

«A lo largo de tres siglos —escribe Wirsing— la sociedad europeo-americana ha vivido pendiente de la cuestión de si merced a una transformación total de la vida humana no será posible alcanzar finalmente el estado de justicia absoluta en este mundo.» La profunda hostilidad hacia el Estado, que la revolución así suscitada alberga, es la expresión característica del sentido que la gobierna. El hecho más grave entre tantos cargados de significación negativa que la dinámica de la vida moderna lleva consigo es haber hecho dimitir a la autoridad política de su función de justicia para convertir al Estado en un instrumento de seguridad jurídica de intereses reconocidos. De ahí que la revolución que esa sociedad suscita por su propia dialéctica sea, en el fondo, un ataque a muerte contra el Estado, en lo que éste todavía pueda significar como principio positivo de orden que se esfuerza en imponerse por imperativos de justicia al libre juego de las fuerzas económicas en libertad. La experiencia soviética —que es un fenómeno medularmente ruso, esto es, el fruto de un empeño secular del magma eslavo para constituirse en Estado al estilo moderno— ha relegado al olvido aquello que pertenece a la ortodoxia marxista más estricta, a saber, que, justamente dentro de ella, el Estado en el futuro no tiene otro sitio que el museo de antigüedades. Que esta conclusión sea de suyo utópica no es una objeción valedera contra su lógica,

pues el marxismo ha crecido en el regazo de la utopía liberal del paraíso de la omnipotencia de lo económico y es estrictamente fiel a sus premisas. El pensamiento del orden preestablecido por la concurrencia de las libertades económicas, que considera toda intervención de autoridad como violación del orden inmanente de la naturaleza, es de suyo protomarxista. La reducción posterior del marxismo, algo así como a capitalismo de Estado en el mundo soviético, es un fenómeno histórico en el que una vez más una ideología arropa intereses concretos, pero que en sí nada tiene que ver con la lógica propia de las ideas.

La degradación de la autoridad política por la presión de fuerzas que por su misma naturaleza están sometidas al «gobierno de la casa» no fue en el siglo pasado una observación original del marxismo. Hombres de amplia retina histórica y de la más pura tradición conservadora lo denunciaron implacablemente. Lorenz von Stein, que admitía el concepto hegeliano de la sociedad como estructura concurrencial para la satisfacción de los fines individuales, veía en esa sociedad así concebida una realidad en franca antítesis con el Estado, el cual idealmente incorpora por virtud de su misma constitución el principio espiritual de la justicia. Sin embargo, hacía constar inmediatamente —ya en 1850— que de hecho en la realidad histórica se estaba convirtiendo el Estado en un instrumento en contradicción con sus propios fines por virtud de su identificación con el orden económico, lo que lisa y llanamente significaba la muerte del Estado. Por su parte, Alexis de Tocqueville, describiendo el espíritu de gobierno en Francia a partir de 1789, se expresa en estos términos: «Dueña

de todo como no lo había sido nunca ni lo será jamás aristocracia alguna, la clase media, hecha gobierno, dio a éste un aire de industria privada, se acantonó en su poder y pronto, en su egoísmo, cada uno de sus miembros comenzó a pensar más en sus negocios privados que en los negocios públicos y en sus placeres más que en el engrandecimiento de la nación.» Y en otro lugar escribe: «... una gran revolución está teniendo lugar en el mundo; la propiedad industrial, que no era sino un germen, se está desarrollando y cubre ya Europa entera; la clase industrial se está extendiendo, se enriquece sobre las ruinas de todas las demás; ha crecido en número, en importancia, en riqueza; crece sin cesar; casi todos los que no la integran se ligan a ella por algún medio; después de haber sido la clase excepcional amenaza convertirse en la clase más importante y, por así decirlo, en la única... La propiedad industrial no aumenta, empero, sus derechos con su importancia. La clase industrial no se hace menos dependiente haciéndose más numerosa; se diría, al contrario, que alberga el despotismo en su seno y que éste se extiende de modo natural en la medida que ella se desarrolla.» Son palabras escritas en 1840, que anuncian con impresionante rigor la crisis a que un siglo más tarde se ha visto abocada por el despliegue mismo de sus formas de vida la sociedad occidental. Pues esto es bien claro: si fuerzas de sustancia espiritual no devuelven la economía a su rango natural de subordinación y nutren suficientemente al Estado de imperativos morales y de justicia, el Estado seguirá siendo por algún tiempo un instrumento de coerción dominado por fuerzas sociológicamente más efectivas que las suyas, hasta que finalmente una mano de hierro se apodere de él y

convierta la autoridad pública en un monopolio económico que aplaste nuestras existencias. El fenómeno ha encarnado ya en la realidad histórica; descubre su faz en el tipo de poder soviético que domina ya zonas viscerales del espacio europeo. De uno u otro modo, las posibilidades espirituales de esa dinámica de raíz economicista aparecen hoy prácticamente agotadas. El mismo Alexis de Tocqueville, cuya mirada alcanzaba lejanías históricas asombrosas, terminaba así la primera parte de su gran obra sobre la democracia americana: «Hay hoy dos pueblos sobre la tierra que, habiendo partido desde diferentes bases, parecen progresar hacia el mismo fin: Norteamérica y Rusia. Los dos han crecido en la sombra, y, mientras que las miradas de los hombres se ocupaban de otra cosa, se han colocado de golpe a la cabeza de las naciones, y el mundo se ha enterado casi al mismo tiempo de su nacimiento y de su grandeza. Los demás pueblos parecen haber alcanzado, o poco menos, los límites trazados por la naturaleza, pero ellos siguen creciendo, mientras que todos los demás se han detenido o no avanzan sino con mil penosos esfuerzos; sólo ellos —los americanos y los rusos— progresan con paso ágil y rápido en una carrera cuya meta no puede ser alcanzada por el ojo humano... Su punto de partida es diferente, sus vías distintas; sin embargo, cada uno de ellos parece llamado por un designio secreto de la providencia a tener un día en sus manos los destinos de la mitad del mundo.» Esta página genial no está escrita en 1950, sino en 1836. Exactamente un siglo más tarde España se desgarraba en el anhelo de reintegrarse a su misión europea.

6

LA DECADENCIA ESPAÑOLA: ESTATICA DEL PODER, DE LA SOCIEDAD Y DE LA ECONOMIA

Si se sigue la vida española en los siglos XVIII y XIX desde esa línea de progresión económica de la vida europea, resulta explícito lo que es y lo que no es la decadencia española. Con respecto a los pueblos que han materializado históricamente ese progreso general regido por esa constante económica, España no sólo ha quedado atrás, sino que nuestra misma historia en esas dos centurias se puede describir como una serie de esfuerzos convulsivos para subsistir en una atmósfera irrespirable sobre el fondo de un marasmo general. Aquella radical unidad que preside la historia universal hace que el movimiento en ella de las grandes comunidades históricas no deje indemne ni mucho menos lo que queda al margen, sino que lo agita como si estuviera sujeto a un sistema de fuerzas cuya estabilidad se quiebra por la base. La primera condición que es exigible a quien se intenta hacer cargo de la historia es superar lo que hay de relativo dentro de la situación en que se encuentra inmerso. Ranke decía con clara conciencia de esto, que «cada época está a la misma distancia de Dios». La historiografía de nuestra decadencia —cuando no el mismo concepto de decadencia— se resiente de una prematura e injustificada hipóstasis de la estructura vital europea del 700 y del 800; por ello ha sido reiterativa en la insistencia sobre nuestras deficiencias técnicas, económicas y políticas, pero en general no se ha atrevido a separar cuidadosamente lo que era produc-

to de un cansancio vital y lo que era resultado de una constitución espiritual del ser histórico de España, a la que son ajenos los apetitos y las fuerzas que han animado lo que asimismo se ha llamado progreso de esos dos siglos.

Para la explicación de esa decadencia así entendida hay que hacerse cargo ante todo de que la articulación básica burguesía-capitalismo-Estado constitucional de partidos no se ha dado en magnitudes sociológicos en España. En esa estructura, los resortes operativos están en el seno de la sociedad y por eso mismo en todas partes ha sido esa sociedad la que ha dado impronta a todas las formas de vida. El sentido del Derecho que esa sociedad incorpora es un marco rígido dentro del cual ninguna traba moral puede oponerse al despliegue de fuerzas que aloja. En España, donde las capas sociales dominantes no se han sentido dotadas en general hasta muy tardíamente de la vocación del negocio creador, y donde por lo menos hasta fase muy avanzada no ha surgido una conciencia burguesa operativa, todo el movimiento en este sentido tendría que haber partido del Estado. Ahora bien, ya se ha dicho antes cuáles son los supuestos concretos de esta realidad histórica, que no se da en un vacío sociológico. En nada se aprecia esto mejor que en el movimiento de las ideas políticas. El liberalismo español —de quien Donoso decía que no había aportado nada fundamental al pensamiento europeo— es un puro montaje intelectual. Mientras que en toda Europa, como hemos visto, esta ideología venía empujada irresistiblemente por compactas cristalizaciones de clase, en España ha sido un producto de cátedra, una actitud de intelectuales. La sig-

nificación política de los intelectuales en la política española de los dos últimos siglos es un fenómeno que no tiene paralelo más que en Rusia; es un fenómeno revelador de que el cuerpo político como tal carece de pulso propio. En el término «liberal», que se acuña en castellano en el contorno de las Cortes de Cádiz hay muchas resonancias, quizá desviadas de la mentalidad del hidalgo español; aún cuando el término haya tenido fortuna en todo el mundo, apunta desde luego a algo completamente distinto del poderoso fermento sociológico del que ha brotado el mundo económico y político de nuestro tiempo. El liberalismo ha significado en Europa aquella ideología que confunde los intereses ligados a una situación histórica de clases y de países en el orden económico con el orden natural del mundo; lisa y llanamente significa, como dice Heer, «el reino de la libre economía como paraíso terrenal». En España, donde por lo demás, sin tener tras sí una realidad sociológica de esa índole no ha llegado nunca a dar cuerpo y estructura a la vida española, no tiene sentido más que como «reino de la libre concurrencia de ideas», como reino de la «discusión». Nosotros somos el pueblo más «parlamentario» de la tierra y cada español lleva una constitución en el bolsillo, pero justamente por eso no hemos podido gobernarnos nunca con eficacia desde un Parlamento, forma política que exige una polarización de intereses y de fuerzas, una objetivación social de puntos de vista, a la que el metafísicamente tremendo sujeto hispano difícilmente se acomoda. Desde que el Estado ha asumido su moderna faz de instituto coercitivo para la seguridad del libre juego de las fuerzas económicas, ha sido en

España una realidad divorciada de la mentalidad media del español. Uno de los fenómenos más singulares y aparentemente absurdos, sobre el que apenas han reparado nuestros filósofos del Derecho, es la decadencia de la vocación jurídica de nuestro pueblo. Parece increíble que de la estirpe que ha dado las leyes de Indias y ha puesto los fundamentos del Derecho de gentes haya podido brotar, apenas un siglo más tarde, un tipo humano las más de las veces de un temple moral exquisito, pero que gasta su ingenio en la transgresión de la ley y lo exhibe como una muestra de superioridad personal. Este hecho sólo tiene explicación, no en una alteración grave del alma española, sino en una alteración infinitamente más grave que se produce en el «sentido» del Derecho y por virtud de la cual éste deja de conducirse por la justicia como valor puro, para transformarse en un frío y minucioso mecanismo de regulaciones para la seguridad de la concurrencia. Este sentido del Derecho está implícito en la condición misma del Estado moderno, singularmente en su alta fase constitucional-democrática, y explica más que cualquiera otra cosa la falta de conciencia del Estado que ha padecido —y en buena medida padece— el español. En defecto de un espíritu burgués al estilo europeo y en defecto de una conciencia vigorosa del orden político, la estática española encuentra, a mi parecer, los supuestos de una explicación que aquí sólo es posible dejar esbozada.

7

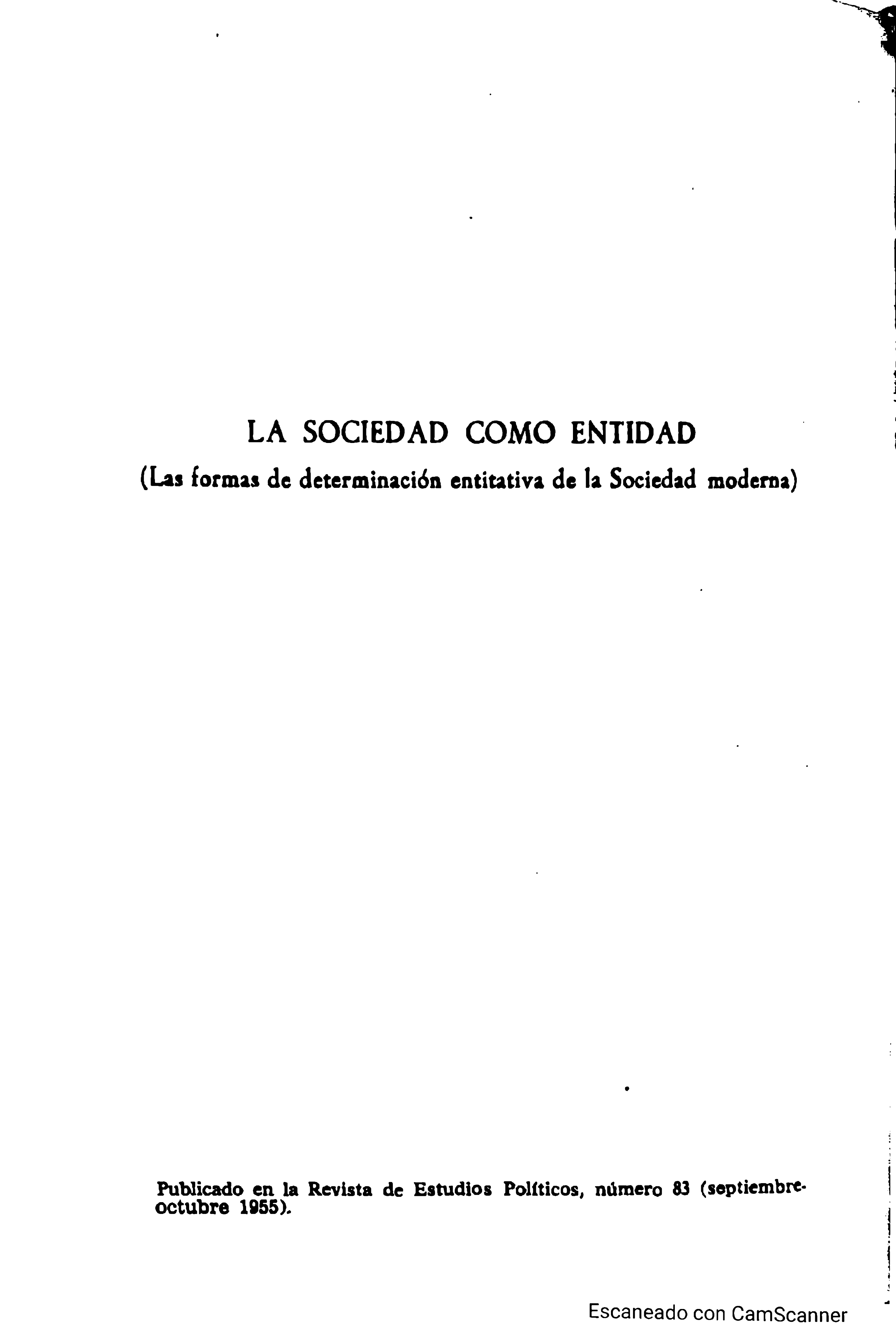
ESPAÑA EN EL OCASO DE LAS REVOLUCIONES EUROPEAS

Si se acepta cuanto llevo dicho es claro que la llamada decadencia española es un fenómeno relativo al marco estructural de la sociedad moderna europea, a la cual el español, sus piezas de articulación social y sus instituciones políticas no han sabido o no han querido ajustarse, pero en manera alguna nada que tenga que ver con debilidades congénitas en la constitución histórica del país ni con una extenuación prematura e irremediable de nuestras fuerzas de vida.

Ese marco de relación europeo ha cesado ya en su recorrido. Las grandes concepciones que lo articularon —el librepensamiento, el capitalismo individual y el Estado democrático-partitocrático— han conducido, cada uno por su línea, a puntos límites de imposible superación. Ha sido la obra —en aspectos parciales, genial— del hombre del estado llano, del «tercer hombre», que se ve hoy barrido por todas partes por el «cuarto hombre», el tecnócrata que se alza sobre la marea proletaria. Bajo este título ha escrito Alfredo Weber el pasado año un libro, «Der dritte oder vierte Mensch», el tercero o el cuarto hombre, del que son estas palabras: «Lo que llamamos el cuarto hombre y lo que en la alternativa universal entre libertad y esclavitud, en la que estamos hoy inmersos, se encuentra del lado comunista en lucha contra la libertad y la humanidad que han conformado históricamente el tipo occidental, no es, visto antropológicamente, otra cosa... que una desintegración

constitucional.» Esta desintegración ha sido suscitada dialécticamente desde los senos mismos del complejo cultural-social europeo de los últimos siglos; constituye el punto límite a partir del cual una revolución en esa misma línea es ya técnicamente imposible. Señala el trance final a que el imperio de lo económico tiene que conducir fatalmente: una regulación automática, mecánica y escuetamente técnica de la vida humana como un problema puramente cuantitativo de nutrición y reproducción biológica de masas. En esta terrible experiencia queda cumplidamente probado que el reino de lo económico no sólo no puede ser gobernado automáticamente desde sí mismo, sino que esta autonomía conduce a una aniquilación espiritual y material de la humanidad. Por lo tanto, parece llegada la hora de que un tipo de autoridad política impregnada de un «ethos» auténticamente moral se reintegre a su vocación de justicia y se esfuerce en dominar desde esas pautas ideales el proceso de descomposición en curso. A este ideal ha sacrificado España su grandeza y sus intereses más caros; la sola posibilidad de ser puesto de nuevo en marcha debe devolver al español la fe profunda en el viejo Derecho y la conciencia y el sentido de la autoridad para la libertad profunda de lo humano, pues es claro que sin esto seguiremos a la intemperie de los ideales sin encarnadura política, que ha sido la característica más señalada en lo positivo y en lo negativo de la decadencia española.

IV



LA SOCIEDAD COMO ENTIDAD

(Las formas de determinación entitativa de la Sociedad moderna)

Publicado en la Revista de Estudios Políticos, número 83 (septiembre-octubre 1955).

1

El análisis de la sociedad se cumple hoy fundamentalmente por dos modos: por modo positivo y filosóficamente. La sociedad ha llegado a constituirse por un lado en un conjunto de fenómenos entre los cuales se dan las conexiones de regularidad mínimas que permiten indagar, en esa dimensión puramente fenoménica, una explicación al estilo o, por lo menos, con la pretensión específica de la ciencia positiva. Esto significa que la realidad social es escrutable en los términos de su *positividad*, y en ello no hace sino seguir de cerca los pasos por los que la mentalidad moderna lleva a la determinación de cada ciencia en su particularidad: entenderla como expresión de un campo racionalmente cerrado de fenómenos dentro de la totalidad racional del Universo (1). La presuposición de que existe una esfera social de la vida humana, esfera que no puede ser científicamente explica-

(1) Cfr. E. HUSSERL: «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie», en «Husserliana», t. VI, pág. 63.

da ni por las ciencias que investigan la realidad puramente física ni por las que elucidan la realidad puramente psíquica, y que, ello no obstante, constituye un campo de fenómenos que pueden ser metódicamente abstraídos en el «aislamiento específico» (2) que permita indagar su inmanente legalidad, implica con toda forzosidad la determinación de la realidad social como realidad *positiva.* Lo propio de una realidad así fijada es atenerse a la estructura lógico-objetiva de la positividad y hacer abstracción de la medida en que se corresponda con una u otra sustantividad de esa realidad. En otros términos, se hace valer la pretensión de que una explicación científica de los fenómenos sociales puede llevarse a cabo sin hacerse cuestión de si, además, hay un problema acerca de la modalidad propia de la realidad social, en cuanto realidad. En cambio un punto de vista enteramente diferente es el que resulta de entender, por ejemplo, que las «comunidades son unidades reales que forman un *corpus* objetivo», que donde existe una comunidad los individuos están real y objetivamente unidos en un «nuevo todo real», formando con sus nexos «un nuevo individuo»: familia, estado, nación (3). En tales enunciados va expresamente formulada una indicación de la realidad de la sociedad en cuanto tal realidad, y postulada, por lo mismo, una «metafísica» social.

La validez teórica de una tal postulación no deja, naturalmente, de ser cuestionable, mas, cualquiera que sea la actitud que en definitiva se pueda adoptar ante

(2) Cfr. L. v. WIESE, «Soziologie, Geschichte und Hautprobleme», Gruyter, Berlín, 4.ª ed., 1950, pág. 15.

(3) Cfr. DIETRICH, Von Hildebrand, «Die Metaphysik der Gemeinschaft», ed. 1955, Habbel, Regensburg, págs. 136 y 137.

ella es preciso hacerse cuestión, también, del proceso histórico-cultural que ha conducido a que se dé la posibilidad mental de un planteamiento metafísico. La mentalidad que piensa *entitativamente* la sociedad no es en modo alguno expresión de una actitud primaria y, por así decirlo, natural. Supuesto que hasta la mirada más superficial tiene que ver en la sociedad, cuando menos, relaciones de vida actuadas según cierto orden, en manera alguna se significa con ello que ese orden sólo pueda ser comprendido como orden de una realidad «per se», que sería la sociedad. Por lo que sabemos de las primeras interpretaciones sobre la vida social, cabría más bien sostener lo contrario. La mente primitiva no ha «totalizado» la sociedad, sino más bien ha «socializado» la totalidad cósmica. Ha visto el universo como el magno escenario social de concurrencias de personas invisibles. En las primeras culturas históricas la imagen del Cosmos es fundamentalmente una imagen política (4).

La conciencia de lo sagrado aparece en todas partes estrechamente ligada a las formas de relación que integran las unidades totales de vida. Pero este nexo, si indica la tendencia de toda religión a proyectarse socialmente, revela de modo muy expresivo cómo desde esa actitud no es vista la sociedad en «su» realidad. La proyección social de la experiencia religiosa es, ante todo, la proyección del enérgico sentido de una realidad sacra sobre la existencia cotidiana; la determinación del puesto del hombre en esa imagen de la realidad a que se liga determina un cierto entendimiento de las relaciones con sus semejantes, relaciones que, por lo mismo, no res-

(4) Cfr. Thorkild, Jacobsen y otros, «The Intelectual Adventure of Ancien Man», University of Chicago Press, Chicago, 1946.

ponden a una impresión de la realidad inmanente de la sociedad (5). Consecuentemente el acceso al pretendido «ser en sí» de la sociedad supone restringir la experiencia religiosa a contenidos de conciencia estrictamente individuales. La determinación de la comunidad, absolutamente hablando, en una *naturaleza* lleva consigo, de necesidad, la determinación absoluta del individuo en todas sus relaciones en la comunidad y, en tal caso, el sentimiento religioso pierde toda posibilidad de proyección sobre un mundo social ónticamente fijado.

Cuando menos hasta cierto punto, el despliegue intelectual que en nuestra cultura ha forjado la posibilidad de un tratamiento metafísico o pseudometafísico de la sociedad ha seguido precisamente esa vía. La asignación de un tipo de realidad a la sociedad como, por ejemplo, la estructura mecánica de un campo de fuerzas o la estructura orgánica de la naturaleza viva, es una posibilidad mental precedida por un encapsulamiento de la religión en los límites de la conciencia individual, por una «invisibilización» de la comunidad religiosa entre los hombres y por una determinación por completo inmanente de sus relaciones según el esquema social.

Un mirar la realidad social que no esté seducido por el mirar de las cosas, un entender la vida del hombre con el hombre desde otro prisma que el que proporciona el estar de las cosas con las cosas en la Naturaleza, es una posibilidad mental exclusivamente arbitrada por la revelación cristiana. La misma idea platónica del alma y el profundo dualismo que desgarra la filosofía de Platón no consiguen liberar en definitiva a la imagen de la

(5) Cfr. J. Wach: «Sociología de la religión», t. e., F. C. E., México, 1946, pág. 543.

sociedad de su estricta dependencia del orden cósmico de las cosas. El hombre en su existencia y en su coexistencia es para Platón una cosa relativa a un universo, una pieza dentro de la totalidad cósmica (6). La consecuencia de ello es que, en la idea platónica de la justicia, nada pone el ser específico del hombre, que no ponga la entera arquitectura del Universo. La idea de la justicia es el eje de la armonía universal entre los seres y ocupa así el centro de una magna cosmología interpretada o construida políticamente (7) o el centro de una filosofía de la sociedad fundamentalmente cósmica (8). El saber griego trazó así con la idea de Naturaleza un horizonte mental totalitario dentro del cual quedó como aprisionada la imagen de la sociedad.

Si se va aún más allá, es fácil descubrir los supuestos de esta limitación. En definitiva se reducen al hecho condicionante de que la idea de Creación fue por completo extraña a la mente griega (9) y a que, justamente, dentro de esa idea emerge el primado del hombre sobre el reino de las cosas. Por una parte, la idea de la Creación libera a la realidad de su permanente flujo y circularidad, del ciego eterno retorno del movimiento. «El *horizonte* mental del hombre griego —ha escrito Zubiri— está constituido por el movimiento en el sentido más amplio del vocablo... Dentro de este cambio universal va envuelto también el hombre, no sólo indivi-

---

(6) Cfr. B. Groethuysen: «Antropología filosófica», t. e. de J. Rovira, Buenos Aires, 1951, pág. 50.
(7) Cfr. W. Jaeger: Paideia, t. e. de W. Roces, F. C. E., 2.ª ed., 1948, tomo II, págs. 241-242.
(8) V. L. Ziegler: «Von Platons Staatheit zum christlichen Staat», Summa-Verlag Olten, 1948, págs. 42-43.
(9) Cfr. H. Meyer: «Abenländische Weltanschauung», Schöningh, Paderborn-Würzburg, 2.ª ed., 1953, t. I, pág. 148.

dual, sino socialmente considerado: las familias, las ciudades, los pueblos, se hallan sometidos a un incesante cambio regulado por un destino inflexible, que determina el bien de cada cual» (10). La idea de la Creación confiere a la realidad, sobre la estructura de su conformación y de la disposición recíproca de sus internos movimientos, una proyección teleológica, que le viene de haber sido concebida según plan hacia la realización y consumación de un fin. La imagen bíblica del mundo es fundamentalmente *histórica*, pero, en el centro de una concepción histórica de la realidad, en el centro del desenlace escatológico de esa realidad está necesariamente el hombre (11). El hombre se destaca del marco de las cosas, en primer término por el privilegio de su creación —«imago Dei»—, por la singular y trágica experiencia de su caída y por el magno drama teándrico de la Encarnación y la Redención, en segundo lugar. Todo ello confiere al hombre una posición única, más allá de las cosas y sobre esa singularidad ontológica se construye la idea cristiana de la sociedad.

Por supuesto, es preciso distinguir entre Cristianismo y formas históricas de realización de la Cristiandad (12). Pues las formas históricas de vida, los sistemas de ordenación de la convivencia, las *culturas* —en una palabra— son configuraciones históricas en el sentido más estricto, o lo que es lo mismo están condicionadas por el conjunto de posibilidades que asisten al hombre para

(10) «Sócrates y la sabiduría griega», en «Naturaleza, Historia, Dios», Madrid, 1944, pág. 202.

(11) Cfr. OSCAR BAUHOFER: «Das Geheimnis der Zeiten», Kösel, München, 1935, págs. 19 y ss.

(12) Vid. sobre lo que sigue KLEMENS BROCMÖLLER: «Christentum am Morgen des Atomzeitalters», Knecht, Frankfurt, a. M., 1954, págs. 28 y sigs., aunque las conclusiones que deduce para nuestro tiempo sean sumamente discutibles.

la convivencia en una época determinada. Toda forma de convivencia tiene por fondo un cierto entendimiento y atenimiento del ser del hombre y esta radical realidad es la que decide sobre el sentido cristiano o no de esa convivencia. Pero al hombre le está dada con la naturaleza la modalidad histórica de su existir. Es decir, el mundo y, por antonomasia, el mundo como sociedad. Entre la realización cristiana del ser del hombre y la conformación cristiana de la sociedad se da un juego de significaciones que es preciso establecer con rigor, si se quiere entender en sus justos límites la *entidad* de la sociedad.

El punto de partida de la antropología cristiana es el entendimiento del hombre como *persona.* Con esta noción no se alude a la mera individualización de la existencia, sino primariamente al modo de tener su ser el hombre. Con extraordinaria belleza y singular precisión ha expuesto X. Zubiri el recto entendimiento de esta noción de *persona*: «En el espíritu personal se manifiesta por excelencia el carácter originariamente unitivo del amor: replegado sobre sí mismo, el espíritu está en la eternidad atraído por Dios. Esa voz en la nada que es el acto creador, esa «llamada» al ser, es en caso del espíritu algo especial: no es una simple llamada, es una «vocación». Aquí lo llamado no sólo «es llamado», sino que «consiste en ser llamado»; de suerte que su ser pende de su «vocación divina». El espíritu no sólo *tiene* destinación, y no sólo tiene vocación, sino que *es* formal y constitutivamente un ente vocacional.» (13) Pero la llamada del hombre a su ser mismo que es la vía de acceso a su llamada al Ser Supremo ha de ser actuada

(13) «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina», en ob. cit., pág. 520.

en el mundo. La existencia es el drama que tiene por motivo la decisión del ser como persona, y en ese sentido emplaza inexorablemente ante Dios al hombre desde el centro mismo de la intimidad de su ser. «Cada día —escribe en cierta ocasión Unamuno— creo menos en la cuestión social, y en la cuestión política, y en la cuestión estética, y en la cuestión moral, y en la cuestión religiosa (!), y en todas esas otras cuestiones que han inventado las gentes para no tener que afrontar resueltamente la única verdadera cuestión que existe: la cuestión humana que es la mía, y la tuya, y la del otro, y la de todos... Y como sé que me dirás que juego con los vocablos y me preguntarás lo que quiero decir con eso de la cuestión humana, habré de repetírtelo una vez más: la cuestión humana es la cuestión de saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera.» (14). Con esta patética apelación al desenlace existencial como definitivo ultimátum sobre el hombre, cree Unamuno encontrar la única vía de acceso del hombre a su ser mismo: la soledad. «Se busca la sociedad no más que para huirse cada cual de sí mismo, y así, huyendo cada uno de sí, no se juntan y conversan sino sombras vanas, miserables espectros de hombres... Los grandes consoladores de la humanidad, los que nos dan el bálsamo de las dulzuras inagotables, son los grandes solitarios, son los que se retiraron al desierto a oír levantarse en sus corazones el plañido desgarrador de los pobres rebaños humanos perdidos, sin pastor ni perro, en los desolados yermos de la vida.» (15). He ahí el error: los

(14) Vid. «Soledad», en «Ensayos», Madrid, 1918, pág. 45.
(15) Ib. pág. 51.

grandes solitarios estuvieron más que solos, recogidos para hablar a la humanidad. La cuestión humana no es una cuestión última a la que se accede volviendo la espalda a todas las demás cuestiones, sino una cuestión primaria que está siempre «en» *todas* las cuestiones.

El entendimiento cristiano de la sociedad está fijado por la dualidad absolutamente reversible que conduce al hombre desde la *persona* a la *comunidad* y de la *comunidad* a la *persona*. El principio fundante de la comunidad cristiana es y no puede ser otro que el *amor*. El fondo trascendental de la noción de persona está determinado por el hecho de que a la persona, en cuanto a tal, le es dada una claridad singular sobre el principio del ser y sobre su específica condición ontológica. En esa claridad descubre el hombre la presencia de Dios y se conoce a sí mismo como imagen de Dios. En el concepto agustiniano del «adhaerere Deo» está explícitamente formulado el principio de la convivencia cristiana. La convivencia no es el resultado mecánico de una composición funcional de unos individuos con otros, ni de una integración de miembros en una entidad superior entendida por modo orgánico-natural. La sociedad se construye desde la persona, esto es, desde el impulso de amor desatado por la conciencia del ser sí mismo que asiste al hombre. Pero ese impulso o alcanza hasta Dios como principio supremo del ser o queda aprisionado en el amor a sí mismo del sujeto. En el primer caso tiende a realizarse en un «ordo amoris» por el amor a Dios en el prójimo; en el segundo tiende actuarse como «libido dominandi», como esclavitud del prójimo. Así es el amor siempre el principio que constituye la sociedad humana, pero, según los casos, un amor bien distinto:

el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo la *civitas caelestis;* el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios engendra la *civitas terrena* (16).

Mas si la sociedad es entendida así, como un proceso dramático en cuanto al tener el hombre al hombre, es claro que no puede ser concebida como una realidad objetiva regida por su propia entidad metafísica. La sociedad terrena es curso, *saeculum.* Quiere decirse que no se realiza y concluye absolutamente en el mundo, ni como *ordo amoris,* ni como *libido dominandi* (17). El *saeculum* se caracteriza como *procursus,* como despliegue polémico cuyo definitivo desenlace rebasa el marco histórico del mundo y concluye con la bienaventuranza eterna de los unos y la irremisible perdición de los otros. Sólo al fin de los siglos cesa la confusión de las dos cuidades que el mundo por su constitutiva historicidad impone (18). En consecuencia, el orden cristiano del mundo, la ciudad de Dios en la tierra, es sólo pensable como imagen o sombra —al modo platónico— de la verdadera realidad de Dios (19). Es así un orden aproximado de perfección que siempre puede avanzar sobre sí mismo y siempre está en riesgo de extraviarse; jamás puede ser un orden cerrado que por su propia plenitud admita el entenderlo como una realidad objetivamente fijada. La filo-

(16) «De Civitate Dei», XIV, 28. Cfr. sobre lo expuesto G. AMARIll «Il concetto di Storia in Sant'Agostino», Roma, 1951, páginas 164 y sigs.

(17) «De Civ. Dei», XVIII, 54: «Ambae (civitates) tamen temporalibus vel bonis pariter utuntur, vel malis pariter affliguntur, diversa fide, diversa spe, diverso amore, donec ultimo judicio separentur, et percipiat unaquaque suum finem, cuius nullus est finis».

(18) Cfr. AMARI, ob. cit., pág. 169.

(19) «De Civ. Dei», XV, 2.

sofía social de San Agustín se resuelve así en una «teología de la Historia» (20).

La «Ciudad de Dios», de San Agustín, constituyó el núcleo de la imagen de la sociedad efectiva y realmente vivida a lo largo de la Alta Edad Media. Hasta el siglo XII cuando menos se mantuvo con una vigencia impresionante como esquema interpretativo del mundo histórico y como supuesto condicionante de las estructuras de orden político y social puestas en ejecución. Consecuentemente toda la idea de orden temporal se construía y justificaba como ciudad de Dios terrenal y toda «auctoritas» encontraba en Dios, no solamente su principio sino también su definición. La autoridad imperial —«Vicarius Christi in terris», «Imago Dei», «Salvator mundi»— no solamente se ejercita con sumisión a las pautas morales cristianas, sino que está real y existencialmente anclada en la trascendencia cristiana (21).

La angustia que domina la situación del cristiano en la historia estriba, ante todo, en el hecho de que las formas de ordenación cristiana de la vida no pueden ser nunca tenidas por resolución definitiva del orden cristiano. En primer término, una comunidad fundada sobre un amor que trae de Dios su principio metafísico está inspirada en una fuente inagotable de perfección. Pero, en segundo lugar, una comunidad así entendida no puede reducirse a estructura externa, a mecanismos legales, a conceptos jurídico-políticos, a mera arquitectura institucional valedera de una vez para siempre, porque el impulso espiritual que la rige y condiciona tiene que ani-

(20) U. A. Padovani: «La Cità di Dio di S. Agostino. Teologia e non filosofia della storia». Ed. «Vita e Pensiero», Milán, 1931.
(21) Cfr. M. Seidlmayer: «Das Mittelalter», Pustet, Regensburg, 1949, pág. 24.

mar las formas en que cobra cuerpo, pero no se transfiere y objetiva en ellas como solidificándose y en tal manera que con sólo conservarlas se conserve en idéntica medida el impulso que movió su realización. Por el contrario el aquietamiento del alma en la ciega confianza de que el mundo puede ir ya por sí mismo, es ya un principio de disolución de ese orden. «Donde quiera, por tanto, que el hombre, ya aisladamente, ya agrupado —ha escrito Scheler— crea haber adquirido en un bien infinito la plenitud y satisfacción absolutamente últimas de su ansia amorosa, trátase de un delirio, de un estancamiento de su desarrollo espiritual y moral, de un encadenamiento a causa de un impulso, o mejor, de una transmutación de la función incitadora del amor y limitativa de su objeto, propia del impulso, en una función encadenadora y refrenadora.» (22). Por esta razón es posible entender, por ejemplo, como bajo el mismo vocabulario político, dentro de una idéntica sacralización del orden político social y aun dentro de una misma externa conceptuación de la religiosidad política que había articulado la configuración de la sociedad de la alta Edad Media como sombra o imagen del orden celeste, se inicia en el siglo XII, según ha mostrado Heer, un giro, una oscilación en las categorías estructurales, una ambivalencia de léxico y de sentido, que, aún cuando mantiene incólume toda la fachada simbólica tradicional, está ya poderosamente trabajada por un impulso enteramente diferente, por un impulso que apunta al mundo como realidad y no como sombra y de cuyo juego atormentado a lo largo de tres siglos va a salir no sólo un nuevo

(22) Vid. «Ordo amoris», t. e. X. ZUBIRI, ed. «Revista de Occidente», Madrid, 1934, pág. 137.

entendimiento del mundo y de la sociedad como realidades de sentido inmanente, sino también un nuevo entendimiento de la religiosidad como rescate puramente íntimo e interiorizado de la persona (23).

El cuerpo homogéneo de vivencias religiosas y de estructuras sociales que confiere su formato específico a la cristiandad desde el imperio carolingio aparece ya dislocado con la lucha de las investiduras. Pero esta ruptura que encuentra en el conflicto su versión externa y espectacular aloja significaciones muy hondas y denuncia una tensión íntima entre la conciencia religiosa y la conciencia de la mundanidad, cuyo desenlace será a la postre la visión de la realidad histórico-social como una categoría sustantiva de realidad y de la religión como un vínculo espiritual absolutamente desconectado del mundo, como cauce de una comunidad *invisible* con Dios sin proyección ni réplica posible en la historia. De esta forma se constituye el fondo del que brota no tanto una imagen concreta de la sociedad, sino una mentalidad que a lo largo de la historia moderna va a hacerse problema de lo que para el trascendentalismo metódico y la simbólica sacral de la alta Edad Media no era en absoluto cuestionable: la *consistencia* de la sociedad. Si «De civitate Dei», de San Agustín, es la expresión conceptual más poderosa de aquel modo de ver la historia mundana y sus estructuras positivas como simple reflejo del drama humano con Dios, la «Historia de duabus civitatibus», de Otto de Freising, en la primera mitad del siglo XII, artitulada aun según el esquema conceptual de la teología

(23) Cfr. F. HEER: «Aufgang Europas, Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12 Jahrhundert», Europa V., Viena-Zürich, 1949, págs. 23 y sigs.

de la Historia, marca el fin de la proyección trascendental sobre la realidad histórica. La ruptura de la unidad teológico-política de la «Civitas permixta», que es lo que significa para Freising la excomunión de Enrique IV por Gregorio VII, es interpretada como un signo de la proximidad del Anticristo y del fin de los tiempos (24). La obra de Freising expresa de este modo las dificultades de composición entre el esquema del acontecer histórico tenido hasta entonces por incontrovertible y el curso de acontecimientos portadores de una significación insólita. No es en absoluto un azar, por ello, que sólo unos años más tarde el mismo Otto de Freising lleve a cabo en su «Gesta Friderici» uno de los primeros intentos de construir una historia animada por motivos puramente políticos. La aparente contradicción entre las dos obras reiteradamente denunciada es producto tan solo de una interpretación en demasía tradicionalista de la primera. Pues la verdad es que Freising se sirve de la explicación teológico-histórica mirando con mucho más a la «aerumpnosa mutabilitas» del mundo que al desenlace escatológico; la sucesión de la «traslatio imperii» aparece como una decadencia progresiva de la idea del Imperio y la ruptura de su interna unidad por la lucha de las investiduras es la definitiva expresión de su impotencia como configuración del orden sobre la tierra (25).

Entre los siglos XII y XVI se lleva a cabo en Europa una gigantesca tarea de reconstrucción de supuestos de vida, un fabuloso ensanchamiento de las posibilidades de acción y relación de las facultades humanas y se pro-

---

(24) Cfr. WERNER KAEGI: «Chronica Mundi», Johannes V., Einsiedein, 1954, pág. 21.

(25) Cfr. ALOIS DEMPF: «Sacrum Imperium», Oldenbourg, Münich-Berlín, 1929, págs. 249 y sigs.

duce al mismo tiempo una fijación histórica de las unidades totales de convivencia en la categoría de *nación*, todo lo cual desemboca en un nuevo planteamiento de la cuestión del orden terrenal, al cual va ligado la tendencia a comprender la sociedad como realidad sustantiva. La razón de ello debe buscarse en el giro de una mentalidad que descubre por primera vez un sentido propio para la existencia individual también como situación en este mundo y para las realidades histórico-concretas que van asociadas al destino de esa individualidad. Esta mentalidad crea —si cabe hablar así— y ensancha progresivamente un ámbito de despliegue mundano de la personalidad y un radio de acción creciente de conformación social y de expansión de poder para las organizaciones puramente humanas. Vista de este modo, la ruptura de la «Civitas permixta» es algo más que un mero proceso de secularización. Se trata de un brote irresistible de potencias que llevan asociadas una nueva tabla de valores para la vida social, una nueva «razón» operante en el mundo la cual, puesta en marcha en todos los campos de la vida relación, abre un proceso al cabo del cual cobra consistencia la pregunta en torno al «qué» de la sociedad, pregunta a la que no tenía acceso ni menester histórico todo un entendimiento de la vida ligado insolublemente a una visión trascendental de las realidades terrenas.

La ruptura de la unidad sacropolítica de la alta Edad Media debe entenderse como el presupuesto histórico, no sólo de una nueva mentalidad político-social, sino también de una nueva *religiosidad*. O más exactamente, los dos fenómenos se implican y traban recíprocamente, sin que pueda decirse cuál sea el principio activo y cuál el

reflejo, por cuanto los dos juegan circunstancialmente uno y otro papel. El impulso constante hacia la *interiorización* del sentimiento religioso se corresponde con todo rigor con el sentimiento de señorío sobre la naturaleza y la voluntad de poder sobre sus semejantes que se apoderan del hombre y que tienden a *institucionalizarse.* El hombre religioso se ve en esta situación movido a escapar del mundo convertido como nunca en «valle lacrimarum» y frente al cual no cabe ya más que una actitud apocalíptica o también se ve llevado por una vocación irresistible de transformación radical, de cataclismo salvador y de «repristinización», actitud con la que ha hecho nacer también y a modo de réplica el profundo *pathos* revolucionario del mundo moderno. San Bernardo de Claraval elabora una jerarquía de la santificación que parte de la religiosidad popular como forma sensible del sentimiento religioso, pasa por la santificación litúrgico-sacramental como «causa episcoporum» y culmina en la santificación espiritual como «causa monachorum» (26). Así se alza el ideal de una forma sublime de religiosidad, que rebasa las «carnalem populi devotionen, quia spiritualibus non possen, corporalibus excitant ornamentis» y al propio tiempo cobra la «espiritualización» de la existencia un significado acentuadamente antimundano. Sin haber dejado aún de ser en absoluto el mundo un lugar teológico, esto es, una realidad determinada en cierta manera desde Dios, aparece ante la mente como muy distinto a la ciudad celeste sobre la tierra.

---

(26) Cfr. A. Dempf: «Die gestige Stellung Berhards von Clairvaux gegen die Clumazansische Kunst», en «Die Chimäre seines Jahrhunderts. Vier Vorträge über Bernhar von Clairvaux», Werkbund V., Würzburg, 1953, página 38.

Pero esta apreciación negativa no se corresponde hasta la Reforma al menos con una voluntad de renuncia frente al mundo. El ideal de la «vita contemplativa» es también un ideal de conversión espiritual de la existencia sobre la tierra. La «Chimaera mei saeculi», de San Bernardo, traduce vigorosamente el sentimiento de perfección espiritual que anima la renovación religiosa de la baja Edad Media, la institucionalización de nuevas formas de orden para la fe y la piedad, que se destacan como reglas supremas de perfección dentro del marco general de la Iglesia. El Císter es para San Bernardo la más perfecta de las reglas de vida y así entiende el abandonarlo como verdadera apostasía (27). Se crea una más alta exigencia religiosa, pero no se enclaustra ni cierra sobre sí, sino que busca —lo que explica toda la inmensa acción política y de apostolado de San Bernardo—, por la fuerza misma de su ejemplaridad una adhesión progresiva de la vida cristiana.

Con todo, es claro que al igual que todo renacimiento religioso hay aquí tanto de impulso de perfección como de insatisfacción y recelo ante la época. La Edad Media adquiere conciencia de su condición de *tempus, medium, status medius seu mediocris*, según términos extraídos de Tertuliano. La idea de un *imperium pietatis* tal como la formula Ruperto de Deutz, como un orden que por su intrínseca espiritualidad se opone a todos los reinos diabólicos de los príncipes del mundo y la imagen del proceso histórico que se forja Hugo de San Víctor como caída progresiva de la *stabilitas* del Paraíso y al propio tiempo como procesión de los rei-

---

(27) Cfr. F. Heer: «Europäische Gesitesgeschichte», Europa V., Zürich, págs. 93 y sigs.

nos terrenales hacia el *status excellentior* del reino de Cristo, están estrechamente vinculadas a esa conciencia de interregno. Sin embargo, el momento de máxima tensión entre las estructuras sociales y el violento estímulo de transformación espiritual que llega hasta la transformación de lo escatológico en categoría histórica, lo señala la obra de Joaquín de Floris y todo el conjunto de actitudes e ideales asociadas al joaquinismo espiritualista. Joaquín de Floris traza dentro de la mentalidad de la época un esquema del despliegue histórico, con sus tres estadios: el del Padre (*scientia*), el del Hijo (*sapientia ex parte*) y el del Espíritu Santo (*plenitudo intellectus*) con las mismas pretensiones de exactitud «científica» con que exponen el suyo, según otra mentalidad de signo muy distinto, Comte o Carlos Marx, y ese despliegue es conducido metódicamente a una resolución gloriosa en la que la humanidad alcanza su plenitud: la «aetas monachorum» (28). Lo que de nuevo hay en el joaquinismo es la transformación de los motivos religiosos en fuerzas que impulsan la cancelación de las estructuras sociales de una época, es decir, el apasionado *no* que se fulmina frente a un sistema de formas de vida, cuya caducidad es establecida en términos fatales de legalidad histórica. Todas las grandes filosofías de la historia y de la sociedad que establecen sus tablas de valores según el principio de que las unidades de vida

---

(28) E. ANITCHKOF: «Joachim de Flore et le milieux courtois». Collezione Meridionale Ed. Roma, 1931, páginas 232 y siguientes. El conjunto de la literatura sobre joaquinismo en HERBERT GRUNDMANN: Neue Forschungen über Joachim von Flore», Simons V., Marburg, 1950, que había dado ya la primera monografía fundamental sobre el monje calabrés, «Studien über Joachim vom Floris», Leipzig, 1927.

histórica son momentos lógicos dentro de una unidad trascendental de sentido, cuyo sujeto sería la Humanidad entendida como destino, tienen en la interpretación trinitaria de la Historia del joaquinismo, no sólo su precedente fundamental, sino ante todo aquel criterio de crítica político-social que, en cuanto declara que una cultura ha cumplido su misión histórica, legítima por una especie de ley natural inmanente de la marcha de la Humanidad una revolución que desconoce todo límite.

Con la utopía espiritualista de Joaquín de Floris concluye la mentalidad filosófico-social de la Edad Media (29). El monje de Calabria está por completo dominado por la enérgica vocación revolucionaria del mundo moderno, pero libera ese sentimiento de transformación ideal del orden del mundo sobre la base de los motivos teológicos-trascendentales característicos de la Edad Media. Todavía para él, la sociedad, como orden de la Humanidad en el mundo, sigue siendo un «lugar teológico». Pero su significación, no por ello deja de ser menos segura. La imagen joaquinista de la *aetas monachorum* está construida con rasgos que inequívocamente descubren la fundamental actitud histórica del hombre moderno, actitud que tiene por nota común la tendencia a plasmar un orden social valedero por sí mismo. La idea de que la existencia de la Humanidad, como destino histórico, como hilo que une los siglos y los concluye, alcanza en el mismo mundo su constitución plenaria, está ya en el orto de la moderna filosofía de la Historia, y constituye el trasfondo intelectual de la afirmación de un nuevo sujeto de la propia Historia, de

(29) Cfr. DEMPF, ob. cit., págs. 281 y sigs.

una nueva «subjetividad» cuyo despligue configura desde dentro del *saeculum,* a saber: la *sociedad* como centro real de imputación de la existencia humana en el mundo.

2

A una mentalidad que contempla el mundo como tiempo e interpreta la Historia en el umbral de la eternidad, sucede una mentalidad que ve el mundo como espacio ordenado y la Historia como lógica de este orden. El *Defensor Pacis,* de Padua, puede ser considerado por muchas razones como la primera expresión concluyente de esa nueva perspectiva. Marsilio «es el primer *averroísta* que nos ha dado un tratado coherente de filosofía social» (30). ¿Coherente con qué? Ante todo con una filosofía de la naturaleza construida con método rigurosamente inmanentista. Del mismo modo que la cosmología averroista explica el universo como un magno mecanismo que funciona con regularidad absoluta por el ajuste exacto de sus piezas, la nueva imagen de la realidad social, tal como resulta del *Defensor Pacis,* está dominada por los rasgos técnicos de un orden explicado como tal por la sola virtualidad de su estructura. Lo característico del pensamiento de Marsilio es que por primera vez la realidad social es, por así decirlo, *espacializada,* constituyéndose en espacio cerrado de relaciones regulares entre sujetos inscritos en esa totalidad. En otros términos, el paradigma lógico del orden social

(30) G. de Lagarde: «La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age, 2.ª ed., P. U. F., París, 1948, t. II, pág. 91.

deja de ser teológico aceptándose en su lugar la realidad física. El orden social resulta así algo tan regular y natural como las relaciones de fuerza entre los cuerpos físicos. Su remate y culminación es la *paz*, pero la paz marsiliana difiere por el sentido completamente de la paz agustiniana. La idea del orden social fundada en la tradición de San Agustín encontraba su base en los principios sobrenaturales incardinados en el hombre y dependientes de su relación mística con Dios y a través de ella con el prójimo. Era la concordia en el *amor Dei*. En el concepto agustiniano de paz, *omnium rerum tranquillitas ordinis* (31) está referido todo ser en su misma esencia al orden universal: "*Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*" (32) y la disposición, el *appetitus* propio del hombre, es el amor de Dios. Tal es la estructura mística de la *Civitas Dei*: "*Hoc bonum* (el *adhaerere Deo*) *quibus commune est, habent et cum illo cui adhaerent et inter se sanctam societatem et sunt una civitas Dei eademque*: *vivum sacrificium eius vivunque templus eius*" (33). Marsilio adopta las notas formales de este concepto de paz como disposición adecuada de las partes, pero no piensa ya en su orden cósmico fundado trascendentalmente, sino en un espacio concreto de orden, concebido como estructura puramente funcional. Tal giro se muestra sobre todo en el hecho de que Marsilio opera con una idea puramente *política* de la paz —«civilis pax»— y entiende por ella la adecuada disposición de los elementos dentro del todo político, el cual como unidad cerrada puede aplicarse a

(31) «De Civ. Dei», XIX, 13, 2.
(32) Ib., ib.
(33) Ib., XII, 9, 1.

un fin no pacífico sin que ello descomponga su orden puramente interno (34).

De este modo, la primera forma de determinación objetiva de la realidad social con la que se hace abstracción de toda motivación trascendental y se segregan los presupuestos metafísicos ligados a la esencia del hombre es fundamentalmente *fisicista.* La realidad social se entiende como un marco de relaciones regulares determinadas por el orden inmanente del sistema por virtud del cual el todo político aparece como una *unidad de acción.* Con ello queda entendido en sus supuestos históricos más hondos el primer esquema configurativo de la realidad social en el mundo moderno, es decir, el Estado. El Estado moderno con sus notas estructurales de fijación territorial del orden de convivencia, de monopolio de la coacción, de creación sistemática de la legalidad positiva, articula esa realidad como una totalidad cerrada cuyo orden inmanente puede ser construido con la regularidad propia de un campo de fuerzas. El proceso de aislamiento metódico de la realidad política, que tiene en Marsilio el exponente teórico de su punto de partida y encuentra en Maquiavelo su expresión más extremada, responde en primer término a las exigencias de una mentalidad que trata de explicar la convivencia humana, como unidad total de vida, simplemente por la regularidad de efectos que se adscribe a esa unidad en cuanto que tal. La estructura de este ámbito ordenado es bien esquemática. Por un lado unidad de mando y orden coactivo. Por otro, obediencia. Aparentemente se está en presencia de las constan-

(34) Cfr. sobre esto A. GEWIRTH: Marsilius of Padua. The Defender of Peace». Columbia University Press, Nueva York, 1951, páginas 95 y sigs.

tes de construcción de todo orden político. Y así es en efecto. Pero el modo de ver la realidad subyacente a ese esquema es lo que determina y confiere al nuevo orden su peculiar significación. La relación mando-obediencia no se construye sobre premisas morales —en último término ligadas a las supremas categorías ontológicas de Dios y la persona humana—, sino sobre condiciones estructurales relativas a la unidad técnica de acción, condiciones traidas lógicamente de la imagen física del conjunto que sirve de paradigma. La idea tradicional del hombre como animal social se radicaliza en el sentido de que el hombre es una potencia que se actualiza en la sociedad. Sólo en la sociedad alcanza el individuo la plenitud de su ser. La idea de la «societas perfecta» es elementalizada en modo no menos significativo. La sociedad es perfecta en la medida de su capacidad de actuar como unidad (35). La idea de la *ley* cobra un sentido increiblemente moderno. Como «regula praeceptiva et transgresorum coactiva» se formaliza hasta convertirse en instrumento capital para mover la realidad social como una unidad funcional. El Derecho es, sin más, «orden por coacción». Marsilio de Padua es el primer «formalista» en el sentido de la moderna filosofía del Derecho, esto es, el primero que reduce la esencia del Derecho a la estructura peculiar de un mandato conectado a previsiones regulares para la transgresión, abstracción hecha de sus contenidos: *"Alio modo considerari potest secundum quod de ipsius observatione datur praeceptum coactivum per poenam aut praemium in praesenti saeculo ditribuenda, sive secundum quod per mo-*

(35) Cfr. LAGARDE, ob. cit., vol. II, pág. 160.

dum talis praecepti traditur, et hoc modo considerata proprisime lex vocatur et est." (36).

La proyección *in praesente saeculo* de la idea de orden define con asombrosa precisión el nuevo marco ontológico en que la realidad social se inscribe y se construye. El Derecho como fijación positiva de ese orden es construido con vistas exclusivamente a una regularidad adecuada de la convivencia, de la cual es presupuesto el principio de unidad de acción y postulado la ampliación progresiva del campo de esa acción. Mientras que toda la tradición intelectual ante la que Marsilio se encuentra ha entendido siempre que a la ley injusta no le asiste real y efectivamente la condición de ley —«non videtur esse lex quae justa non fuerit», dice San Agustín en *De Libero Arbitrio*—, en el *Defensor Pacis* se deja por completo de lado esa esencial reducción de la ley a un principio como el de justicia, que presupone referencias categóricas a una inteligencia trascendental de la convivencia humana. La inscripción metódica de la realidad social «in praesente saeculo», la cual se lleva a cabo en oposición consecuente a la idea agustiniana de la *civitas peregrinans* como miembro en la tierra de la ciudad de Dios, no significa meramente lo que se viene entendiendo por *secularización*. No supone tan sólo que el hombre trate de encontrar una configuración en el mundo de su existencia, sino en primer término la fijación de la existencia en un nuevo marco ontológico, que es justamente la *sociedad*.

Con esta mentalidad se pone en marcha un proceso intelectual que hace crisis en nuestros días y que per-

(36) «Defensor Pacis», ed. Previté-Orton, Cambridge, 1928, I, X, 4.

sigue el fijar la estructura entitativa de esa nueva realidad conformadora de la existencia humana. La persecución de este nuevo universo existencial teóricamente esquivo, pero que el hombre moderno palpa vitalmente en cada gesto, constituye la lógica interna de todo el pensamiento filosófico-social —y no sólo social— del Occidente moderno. En manera alguna se trata de un experimento puramente intelectual, sino de algo mucho más hondo y exigitivo. Ni siquiera se agota la cuestión en la necesidad práctica de calcular estructuras político-sociales adecuadas. Menos aún puede mantenerse el problema dentro del marco académico de los sistemas filosóficos, por cuanto sus vías de ataque y los supuestos de su planteamiento se descubren por doquier en la trama general de la vida social. La constitución del Estado moderno, como el nacimiento de la moderna economía capitalista, han sido intentos de establecer la mecánica inmanente de la sociedad, pero también lo han sido la idea histórica de nación por una doble vía romántico-democrática, la teoría de la evolución con su organismo biológico como fondo o la idea de una religión civil tal como queda apuntada en Roüsseau El nervio de la cuestión está en que el desvanecimiento tenaz del encuadre teológico de la convivencia, la frustración histórica de la existencia social como «lugar teológico» de la idea del mundo, como «peregrinatio», termina por desarticular todos los supuestos de orientación ontológica del hombre en el mundo al tiempo que postula existencialmente un nuevo encuadramiento para la inscripción de esa existencia, al cual sirve de premisa una determinación ontológica de la sociedad.

¿Cómo es posible, por ejemplo, entender la filosofía

política de Maquiavelo de otro modo que sobre la base de una determinación que toca a la sociedad en sus principios constitutivos y frente a la cual se estrella toda referencia moral lo mismo que lo haría frente al postulado de Euclides? La reducción de esa realidad en cuanto asume forma de *stato,* esto es, la comprensión del Estado como un tipo de articulación del haz de fuerzas en conexión que pone en juego el choque del convivir, regido por esquemas puramente mecánicos, no es sino la consecuencia rigurosamente deducida de una mentalidad que establece previamente la naturaleza entitativa de la sociedad sobre la base de los esquemas reales del mundo físico. Aunque otra cosa parezca, la psicología y la historia, jugando un papel capital en la trama del pensamiento de Maquiavelo, no le sirven como línea de fundamentación. La psicología proporciona o permite fijar las constantes de fuerza que operan en la unidad cerrada de la convivencia, las cuales desatan por atracción y repulsión, por contacto y por choque una onda de efectos que es la misma vida social incandescente. El orden político es tan solo una disposición adecuada de esas fuerzas y de su acumulación sobre el punto preciso para obtener un resultado calculado. Consecuentemente, como el orden político pende estrictamente de esa dinámica de fondo —«equilibrio»— (37), la dialéctica de sus formas tiene que ser entendida como una teoría del desplazamiento de la base de todo el sistema. Pasar del Principado a la República es *scendere;* de la República al Principado, *salire* (38). La historia es simplemente el

(37) F. J. Conde: «El saber político en Maquiavelo», Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid, 1948, págs. 162 y siguientes.

(38) «Discorso sulla Riforma, cit. Conde, op. cit., pág. 196

banco de pruebas, el campo de verificación y de experiencia que pone de manifiesto la regularidad de efectos propia de la realidad social, y permite, con ello, el cálculo de resultados para una u otra aplicación de las fuerzas.

Con la reducción sistemática de la realidad social a un tipo de estructura análogo al del mundo físico se consigue la primera determinación en su modalidad real de la sociedad. Se puede seguir la línea de despliegue de esta primaria intuición comprobando hasta qué punto va a la zaga de la historia de la ciencia físico-natural. Esta secuencia que, hasta la mirada menos atenta, descubre en los primeros intentos de construcción positiva de la realidad social y la reinterpretación averroísta de la física de Aristóteles, entre el nacimiento de la física matemática con Galileo y la aplicación metodológica de sus cánones al campo político con Hobbes y Spinoza, llegará a ser un calco hasta ridículo en la época de la Ilustración, cuando la física de Newton aparece ante los ojos iluminados del hombre de la era de la razón como la mismísima arquitectura de la ciencia. El reinado indiscutido de Newton en el siglo XVIII es, sin duda, una de las notas típicas de la cultura de la Ilustración (39). Fue Newton quien determinó, en efecto, el estilo de todo un pensamiento científico regido por la presuposición fundamental de la matemática inmanente del Universo (40), premisa con la que se sentaban las bases de una explicación científica rigurosamente inmanentista autorizando a abstraer, por el mismo canon científico, todos los elementos trascendentales. Con ello la física

(39) Cfr. P Hazard: «La Pensée européene au XVIII° siècle», Boivin, París, 1946, t. I, págs. 175 y sigs.
(40) Cfr. H. Friedmann: «Wissenschaft und Symbol», Biederstein, Munich, 1949, pág. 46.

de Newton fue mucho más que una revolución en el campo limitado de la ciencia física de la Naturaleza. Whitehead ha hecho notar que Newton, con su primera ley del movimiento, introduce en la metodología científica el concepto básico del sistema científicamente aislado, que define una realidad acotada metódicamente y aislada por abstracción, al solo efecto de obtener un esquema de conexiones causales que permitan la explicación en términos de exactitud del conjunto de fenómenos inscritos en esa realidad (41). A partir de este instante, la mente científica dispone de una imagen peculiar de la realidad objetiva o temática, que no es reductible al punto de vista ingenuo del sentido común que contempla por modo indiscriminado y como en bloque todo cuanto queda frente al sujeto. Una realidad es científica en la medida que es sistemática, y el Universo científica o cosmológicamente tomado es el sistema de los sistemas.

Este descubrimiento de alcances ilimitados repercute enérgicamente sobre el modo de entender a Dios y a la sociedad. Ya Husserl notaba que la matematización del mundo lleva consigo una idealización matemática de Dios, un reajuste a términos matemáticos de la distancia metafísica entre Dios y el hombre. Dios, como razón matemática, es el infinito de la razón humana. Pero el infinito es una magnitud matemática (42). La expresión teológico-racional de esta nueva idea de Dios a escala matemática es, sin duda, el deísmo. Es posible que, como quiere Nigg, el deísmo no estuviera por

(41) Cfr. «Science and the modern World», Cambridge University Press, 12 imp., 1953, págs. 58-59.

(42) Cfr. «Die Krisis der europäischen Wissenschaften un die transzendentale Phänomenologie», cit., pág. 67.

completo exento de una cierta emocionalidad religiosa (43), pero en realidad se trata más bien de un producto residual, de un revestimiento religioso del nuevo encuadre mundano de la existencia humana. Pero su importancia está, ante todo, en el hecho de que el intento de alcanzar la Divinidad inscribiéndola en el sistema de la razón positiva debía ir metodológicamente precedido por una depuración cuidadosa de los fenómenos religiosos de la existencia humana, a fin de conseguir el aislamiento científico de Dios como Ente. El deísmo es así una «crítica de la religión pura» obtenida por exclusión metodológica de todas las «impurificaciones» *sociales* de la religión. Visto de esta manera su significación rebasa con mucho la atención más bien limitada que se le ha prestado. No meramente su significación histórico-teológica, sino, ante todo —por lo que aquí importa—, su significación filosófico-social. La explicación deísta de las religiones positivas que, por ejemplo, ofrece Toland en su «Christianity not Mysterious» (1696) no viendo en ellas sino el producto de una falsificación al servicio de estructuras sociales de privilegio, es característica de la inversión de todo el cuadro ontológico desde el que se interpreta a la sociedad. Históricamente la religión constituye en todas partes la última instancia de justificación de la sociedad. Para Toland la sociedad es el mecanismo causal de las religiones positivas. La apelación constante a la *razón* que encontramos en todos los deístas, desde Herbert de Cherbury con el *Tractatus de veritate* (1624) hasta el *Essay on the Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptu-*

(43) W. Nigg: «Geschichte des religiösen Liberalismus», Nichans V., Zürich, 1937, pág. 83.

res (1695), de Locke, y desde el *Dictionnaire historique et critique* (1697), de Bayle, hasta las obras —ya en pleno siglo XVIII— de Collins y Woolston con su crítica de los milagros que anticipa el criticismo bíblico del XIX, se enfrenta polémicamente a otra «razón», a la sociedad como razón inmanente, a la razón objetiva que aparece ante la razón pura, justamente, como «pre-juicio». El esfuerzo intelectual se dirige a depurar toda la vida social de todos los elementos propios de esa razón ficticia, situando en su lugar los principios de una constitución puramente racional, pero la reducción de la religión positiva a una magna reflexología anímica de la sociedad como realidad constituye un paso decisivo en el sentido de situar ontológicamente al hombre en la sociedad. En definitiva, el deísmo, lejos de suponer una espiritualidad racionalista, está ya por entero inscrito en el horizonte mental de la sociedad como realidad última del hombre y con la idea de la religión natural trata de expresar esta nueva incardinación del hombre en su forma más racional. La divinidad deísta es un puro expediente conceptual que sirve, ante todo, como clave del orden racional del mundo.

Del mismo modo que la reducción del Universo a puro esquema mecánico causal conduce a la racionalización deística de la idea de Dios, la explicación fisicista de la realidad social conduce a una determinación funcional del hombre por la sociedad. Al constitutirse la sociedad en naturaleza desde la que el hombre hace frente a la Naturaleza, es deferida a la sociedad la base de conformación ideal del ser humano. La crítica religiosa de la sociedad se convierte en crítica social de la religión; la Moral establecida sobre supuestos ontológi-

cos trascendentales se convierte en regla social del individuo. La conciencia, en una palabra, es la propiedad del ser que se sabe en sociedad y la sociedad de este modo, como horizonte total de la existencia, aparece como aquella última realidad en que el hombre da absolutamente razón de sí mismo.

El alcance de este trágico extravío social del hombre puede ser comprobado en aquellos pensadores de segunda fila en los que la pobreza en fuerza creadora se compensa por una expresión del pensamiento, que llega sin dificultades a sus consecuencias más extremadas, ante las que un pensador verdaderamente profundo se detiene siempre por una elemental censura de la propia razón. D'Holbach es en este sentido, no el pensador de la Ilustración, sino el pensamiento de la Ilustración. Nadie ha expresado con más crudeza que él la exultante seguridad sobre el mundo, del hombre para el que han caído los velos de todo misterio; ninguno, entre sus contemporáneos, ha alcanzado a formular con menos recato la idea del hombre degradado a pura materia y fijado con radicalidad ontológica en el mundo físico ni, finalmente, ninguno tampoco ha llegado a establecer en términos tan elementales la idea de la sociedad como prolongación humana del mundo físico y, en consecuencia, como mundo físico del hombre. D'Holbach ha escrito dos obras, el *Systeme de la Nature,* en 1770; el *Système social,* en 1774, y en estas dos obras ofrece individualizada toda la experiencia inmanenista del pensamiento moderno y, con ella, en su forma más extremada la idea fisicista de la sociedad, la idea de la sociedad como una estructura general en la que el hombre queda determinado con idéntica fatalidad con que lo está como cuer-

po físico en la Naturaleza. Naturaleza y sociedad aparecen en él como dos totalidades ordenadas por una mecánica inmanente, que da lugar a un encadenamiento universal de causas y efectos, en el que cada unidad queda funcionalmente determinada. Nada trasciende de estos universos cerrados, o al menos no hay posibilidad alguna de hacerse cargo de una supuesta realidad tras cendente, porque también el hacerse cargo de la realidad es un fenómeno dependiente de la mecánica total del sistema. De esta forma la filosofía natural concluye en la negación de Dios, pero puesto que Dios, incluso como mero sentimiento del hombre, tiene que ser explicado como efecto de una causa, el universo social se constituye en principio de esta causalidad religiosa.

El *Système de la Nature* es una recapitulación sistemática de las ideas elementales de la explicación mecánico-naturalista del Universo. El mundo aparece como un sistema cerrado de relaciones de causalidad establecidas por la materia en movimiento. Los seres particulares no son más que combinaciones concretas de esta materia en movimiento, entendiendo éste, unas veces, como desplazamiento local, y otras, como la *energía inherente* generada por la conexión de las partículas materiales que constituyen los cuerpos. Todo ser tiene su ley particular de movimiento y actúa conforme a élla en tanto que no encuentra una fuerza material superior que actúe sobre él. Materia y movimiento no son discernibles en la realidad, sino desde un punto de vista meramente lógico: la materia no existe de otro modo que en movimiento (44). El Universo determinado de esta forma excluye

(44) R. GARAUDY: «La théorie matérialiste de la connaissance», P. U .F., París, 1953, págs. 51 y sigs.

toda trascendencia. Existe desde siempre, por cuanto la materia en sus formas concretas no se produce sino por mecanismos materiales, y éstos, a su vez, no son pensables sin materia. Esto equivale a cancelar «científicamente» la idea de Dios. Es este uno de los momentos en la historia del pensamiento europeo, en que la correlación lógica entre el proceso de positivación científica de la realidad y el proceso de apoteosis consecuente de esa misma realidad llega a hacerse más apretada. La reducción de toda realidad a materia en movimiento suprime toda distancia metafísica entre Dios y el mundo y, en consecuencia, se resuelve en una divinización mecanicista de la materia (45).

D'Holbach inserta al hombre dentro de este magno caleidoscopio y explica su condición en términos estrictamente materialistas. La vida es para él el producto de una serie de movimientos producidos con necesidad mecánica por la interacción de las partículas materiales que integran el cuerpo humano. El hombre, en resumen, es un ser puramente físico determinado de modo absoluto por las leyes que rigen la naturaleza material. Todo en la Naturaleza es necesario y el hombre es una parte de la Naturaleza (46). La posición de una unidad física en el Universo se caracteriza por la dependencia real de sus movimientos de los movimientos de otras unidades físicas con respecto a las cuales está en conexión funcional. La ley de la necesidad universal supone la condición de necesitada de cada unidad concreta. Consecuentemente el hombre es radicalmente un ser menesteroso que

(45) Cfr. K. Muhs: «Geschichte des abenländischen Geistes», Duncker-Humblot, Berlín, 1950, t. I, pág. 326.
(46) Cfr. F. Mauthner: «Der Atheismus und seine Geschichte im Abenlande», Stüttgart, 1924, t. I, págs. 135 y sigs.

está en la Naturaleza con conciencia de su necesidad. Sobre esta base se reduce la conciencia a la sensación de necesidad y la vida humana al juego de la necesidad y de los impulsos para su satisfacción.

Esta idea del hombre constituye la premisa sobre la cual todo el sistema social se comprende. *"L'homme —escribe D'Holbach— est un être sensible, intelligent, raisonnable. L'être sensible, est celui que sa nature, sa conformation, son organisation, ont rendu capable d'éprouver du plaisir (et) de sentir la douleur (et), qui par son essence même, est forcé de chercher l'un (et) de fuir l'autre. Un être intelligent est à celui qui se propose un but (et), qui est capable de prendre les moyens propres à l'y coduire. Un être raisonnable est celui que l'expérience met à portée de chosir les moyens les plus surs de parvenir à la fin qu'il se propose"* (47). Un ser así concebido está necesariamente determinado en la sociedad por su misma constitución. La sociedad es inmediatamente el medio en que puede satisfacer sus necesidades. *"L'hommes pour se conserver (et) pour jouir du bonheur, vit en societé avec des hommes qui ont les mêmes desirs (et) les mêmes aversions que lui. La morale lui montreradonc que pour se rendre heureux lui-même, il a besoin pour son propre bonheur; elle lui prouvera il est obligé de s'occuper du bonheur de ceux dont que de tous les êtres les plus nécessaires à l'homme, céest l'homme"* (48). Pero del mismo modo que el sistema estableciendo la dependencia funcional entre las partes determina su recíproca necesidad, el intercambio recíproco genera un nuevo ámbito de necesidades. *"Indé-*

(47) «Système social», ed. original Londres, 1774, ch. VI, página 56.

(48) Ib., ch. VI, pág. 57.

pendamment de ces deux besoins primitifs (conservarse y multiplicarse) *communs à tous les animaux, les hommes en societé en ont beaucoup d'autres, que l'habitude, l'opinion* (*et*) *una imagination active leur rendent nécessaires... Le citoyen d'une nation policée a des besoins sans nombre, que son imagination, allumée par l'example, par le idées qu'il reçoit* (*et*) *souvent par le préjugú, lui crée à chaque instant* (*et*) *qu'il cherche a satisfaire par tuotes sortes de voies"* (49). De este modo resulta la sociedad el sistema propio del hombre, el ámbito físico —por la conexión funcional de las unidades individuales— en el que se cumple para el hombre la ley de la necesidad y de su satisfacción. *"Tout est lié dans le monde moral comme dans le monde physique... La varité en Physique, est la connaissance des effets que les causes naturelles doivent produire sur nos sens. La verité en Morale, est la connaisance des effets que les actions des hommes doivent produire sur les hommes. La verité en Politique, est la connaissance des effets que le Gouvernement produit sur la Societé..."* (50). La posición del individuo en la sociedad determina y está determinada según el juego de efectos que resulta de la actuación recíproca. La vida social del individuo es así el lugar geométrico o la función física resultante de su movimiento respecto a los demás y de los movimientos de los demás respecto a él. *"Tout homme qui vit en societé, porte sans cesse sa balance; il proportionne nécessairement son affection ou sa haine, au bien ou au mal que lui font éprouver les objets ou les êtres qui agissent sur lui."* (51).

---

(49) Ib., ch. I, pág. 11.
(50) Ib., ch. I, pág. 1; ch. II, pág. 20.
(51) Ib., ch. VI, pág. 65.

La conclusión necesaria de todo ello es la reducción en términos ontológicos de la individualidad a mónada social. La sociedad asume las propiedades de una estructura universal cuyas leyes regulares determinan absolutamente al individuo. La razón individual se entiende ahora simplemente como modo de atenerse a la realidad del ser que se sabe en sociedad o lo que es lo mismo, que discurre a través del organismo lógico de la sociedad. *"La raison humaine qui, pour se formen (et) 'exercer, demande des expériences (et) des reflexions multipliées (et) reitérées, ne peut être l'affet que de la Vie Sociale"* (52). La conciencia moral aparece idénticamente determinada por la enajenación absoluta del ser humano a la sociedad. Como la sociedad es el ámbito donde se realiza el hombre para la satisfacción de las necesidades, el bien moral supremo es la sociedad en sí misma, pero este bien moral universal es al mismo tiempo el bien moral individual por cuanto éste no puede alcanzarse fuera o contra la sociedad. Pero el concepto de *bien*, en uno y otro caso, está referido a la rígida estructura funcional que es la sociedad; el individuo actúa tan solo según la ley de su propio interés y la sociedad según la ley del interés universal de los individuos. En la medida que el uno está subordinado al otro, quiere decirse que la conducta moral es sencillamente un *cálculo* correcto de interés. *"En une mot, le méchant est un mauvais calculateur, qui est à tout instant la dupe de son ignorance, de son imprudence (et) de ses préjugés: plus notre esprit s'éclaire plus nous appelons à calculer justesse, a préferer la plus grande somme de biens à la moindre... La vertu n'est aimable,*

(52) Ib., ch. XVI, pág. 193.

que parce qu'elle est utile; elle n'est utile que parce qu'elle contribue au bien durable des habitants de ce monde... L'injustice, le fraude, la débauche, le fanatisme, le fauz zèle, le crime ont une utilité relative, momentanée; néanmoins ces choses sont justement abhorrées de tout homme raissonable, parque qu'elles tendent a la ruine de la Societé, finissent communément par nuire à celui même qui s'y livre" (53).

El ajuste entre el individuo y el individuo se resuelve en definitiva idealmente por el ajuste integral del individuo a la sociedad. La *educación* tiene que ser de este modo el recurso ideal para elevar el individuo a la plenitud de su ser, quiere decirse para la apropiación consciente de la sociedad como fondo real de la existencia del individuo. "*Elevar un homme c'est lui inspirer nos idées, céest l'habituer à estimer ce que nous estimons, à aimre ce que nous aimons, a faire ce que nous faisons nous-mêmes...*" (54). *La sociedad es la naturaleza del hombre.*

Con esta imagen físico-naturalista de la sociedad se anonada al igual que con la imagen estrictamente físico-naturalista del Universo, toda referencia trascendental del marco ontológico del hombre. Lo que D'Holbach enuncia como «principios naturales de la moral» en oposición terminante a la «moral religiosa» son los corolarios inevitables de esa determinación entitativa de la sociedad como mundo físico del hombre. La moral «natural» es la moral predicable en una sociedad reducida a naturaleza física, moral que tiene que oponerse resueltamente a toda otra que postule para el hombre un hori-

(53) Ib., ch. II, págs. 18, 23 y 24.
(54) Ib., ch. I, pág. 15.

zonte de realidad allende esa «naturaleza». *"La science des moeurs doit être puisée sur la terre, non pas dans les Cieux... La science des moeurs, ainsi que les sciences physiques doit se fonder sur des fait, c'est-à-dire, ne doit avoir que l'expérience pour base... Au lieu de chercher sur la terre les principes d'après lesquels les hommes devoient régler leurs actions, la Aeligion les chercha dans les cieux; au lieu de fonder la morale sur les rapports sensibles qui subsistent entre les hommes, elle la fonda sur les rapport que l'on suposa subsister entre les hommes (et)les puissances inconnues, que l'on plaça dans les régions inaccessibles de l'empire"* (55). Lo que de este modo se enuncia es una nueva situación ontológica del hombre. La perspectiva del ser para el hombre es ahora el universo físico de la sociedad y desde ella aparece como la *nada* metafísica, la realidad trascendental desde la que el hombre, ateniéndose al ser, se descubría en sí mismo. El Dios que en el reino de la necesidad física aparecía entendido como una ilusión del hombre que compensa su condición de indigencia, aparece en el reino de la necesidad social como una ilusión del hombre religioso, el cual es justamente aquél que *"il n'eua aucune idée de la Société"* (56). La aniquilación de la idea de Dios se corresponde con necesidad —no ya teológica— sino también *ontológica* e *históricamente* con la aniquilación del hombre como ser trascendental. El fondo de una y otra aniquilación, el fondo del nihilismo moderno, de la «muerte» de Dios y de la «enfermedad» del hombre (Nietzsche), es la constitución de la *sociedad* en el *marco ontológico* de ese mismo hombre, bajo la forma en primer término de *universo físico*.

(55) Ib., ch. V, pág. 54; ch. IV, pág. 45; ch. III, págs. 25-26.
(56) Ib., ch. III, pág. 36.

V

TOMAS MORO Y EL UTOPISMO POLITICO

Publicado en la Revista de Estudios Políticos, número 86-87 (marzo-junio 1956).

El ejercicio utópico, la creación política en el reino de la quimera, ha sido desde siempre una de las más pertinaces aplicaciones de la mente humana. Incluso cabría pensar, por mor de esa misma querencia fantástica del discurso político, si en la actitud utópica no irá apuntada una dimensión de la *realidad* política, un plano ultraconsciente de lo político (1). En cualquier caso estamos en los comienzos de un análisis de lo político en términos de realidad, de una teoría ontológica de la política (2), y en esa teoría los elementos lógico-trascendentales tienen que ser reconsiderados desde un punto de vista, por así decirlo, *funcional*, o lo que es lo mismo, con vistas a su función en la estructura ontológica de la realidad política. Y en este sentido —y por lo que al utopismo respecta— reviste la *Utopía* de Moro tales

---

(1) Más lejos apunta aún P. TILLICH: «Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker», Berlín, 1951, págs. 6 y siguientes, quien con su habitual reducción teológica de lo político busca la raíz de lo utópico en la actitud escatológica de «espera» del hombre.

(2) Subrayo el término ontológico para precisar la tarea de una ciencia política así entendida como teoría de la realidad que le sirve de objeto en cuanto que tal. Algunas indicaciones sugestivas en este sentido ofrece L. FREUND: «Politik und Ethik. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Synthese», Berlín, 1955, páginas 33 y sigs.

caracteres que su exégesis se impone como introducción previa y como cauce metódico del tema.

1. En la *Utopía* de Moro se da, en efecto, lo que puede considerarse *lógica* de la construcción utópica en términos de paradigma: estructura hermética del cosmos político, dibujo exacto de las relaciones de convivencia en su trama jurídica, determinación absoluta de la naturaleza humana como *quantitas materiae* y base de cálculo del sistema, elaboración política de un solo trazo por vía de fundación... (3). Mas no sólo esto. Pues la *Utopía* de Moro no es meramente una, en la larga teoría de las quimeras políticas, sino también, y estrictamente hablando, la primera en denunciar, desde el título, su irrealidad constitutiva. Tomás Moro, verdadero mago del léxico, acuña con el término toda una teoría para las políticas que tienen lugar en ninguna parte. Y de este modo son dos, en rigor, los problemas sistemáticos que el análisis de la *Utopía* de Moro plantea: de un lado, la teoría del ideal político de Utopía como orden *óptimo*, y la estimativa de este ideal y, de otro, la razón de ser del construirse utópicamente esta política, es decir, la explicación del déficit de realidad conscientemente atribuido a «la mejor de las repúblicas». Con raras excepciones, los estudiosos de Moro apenas si han prestado atención a este segundo aspecto. Su preocupación se ha centrado en el intento de filiar ade-

---

(3) H. Freyer: «Die politische Insel», Leipzig, 1936, pág. 26, habla en este sentido de una «geometría» de la utopía. Por su parte, G. WIRSING: «Schritt aus dem Nicht. Perspectiven am Ende der Revolutionem», Düsseldorf, 1951, pág. 92, observa en la construcción utópica una especie de «álgebra» de la sociedad, «una disolución de las relaciones de vida en matemática». Vid. también R. Ruyer: «L'utopie et les utopies», París, 1950, páginas 44 y sigs.

cuadamente los contenidos político-ideales a que responden las instituciones de Utopía, dando, además, por supuesto sin examen, el que expresan el ideario político del autor. La razón de este análisis limitado y, a lo que parece, escasamente agudo, ha de buscarse en el hecho de que una exégesis adecuada de la Utopía y del artilugio utópico de Moro requiere como indispensable presupuesto teórico una elaborada doctrina de la realidad política y, por ende, de la dimensión límite de esa realidad, cual es precisamente lo utópico. Será menester apuntar algo al respecto antes de entrar en el tema.

La ciencia política clásica está dominada por el problema rector de la justicia política. Es, por lo menos hasta Maquiavelo, una teoría acerca del poder justo, y busca esta determinación de justicia en la imagen cósmica de la Naturaleza, en la condición propia del hombre, en el orden establecido por Dios o en otros presupuestos metafísicos. Pero en lo fundamental, se trata siempre de una estimativa, de un juicio valorativo frente al hecho del poder, mucho más que de un análisis del poder como fenómeno, y de la estructura de la realidad social desde la que ese fenómeno se genera (4). Sin duda, los postulados básicos que rigen esa estimativa han operado también como ideas políticas activas en la dialéctica del poder, pero esa conexión real de la integración ideológica del poder y de la lucha contra el poder no ha

(4) En realidad trátase, sin más, del problema de la justicia, centrado en el del origen y el ejercicio del poder, pues el concepto de «justicia política» que aparece en el «Polycraticus» de Juan de Salisbury se proyecta hacia el mundo político moderno, y sirve de eje a una obra tenida ahora por F. Heer: «Europäische Geistesgeschichte», Zürich, 1953, pág. 119, por «la primera teoría del Estado de la Europa moderna».

sido probablemente antes de Bacon (5) objeto de un análisis intencionado. Pero en la medida que el poder político en el mundo moderno se integra más y más por una justificación racional y emocional, desde abajo, transformando en su propia energía la fuerza de las adhesiones que recluta, los postulados de justificación ideal de la autoridad y los esquemas de transformación de la sociedad que idealizan al mismo poder como instrumento de acción, son, independientemente de toda estimativa, elementos de estructura de la realidad política (6). Y, desde este punto de vista, ingresa el problema de la utopía con pleno derecho en la problemática de esa realidad, no sólo por una cuestión de límites, sino porque se erige en problema el «cómo» del desplazamiento utópico de la ideación política, y en tema, la acción o la reacción de esas formas quiméricas en la realidad que las subyace (7). Por la misma razón, resulta el estudio de la obra de Moro particularmente sugestivo, pues, vistas de este modo las cosas, cobra la subrayada utopía de su *Utopía* un interés absolutamente actual.

2. En 1888, publicó uno de los máximos teóricos del marxismo, K. Kautsky, una obra llamada a hacerse clásica en la literatura sobre Moro (8). Que el pensamiento marxista, que rara vez se aplica a una dedica-

---

(5) Me refiero a la teoría de los «idola» de F. BACON. Cfr. H. BARTH: «Verdad e Ideología», t. e, México, 1951, págs. 29 y siguientes.

(6) Algo sobre el tema he apuntado en mi artículo «Eric Voegelin y su reconstrucción de la ciencia política», publicado en la «Revista de Estudios Políticos», núm. 79, págs. 114 y sigs.

(7) Tal es el mérito que no se puede regatear a la obra ya clásica de K. MANNHEIM: «Ideologie und Utopie», Boon, 1929. cualquiera que sea el margen de discrepancia respecto a las respuestas que propone.

(8) «Thomas Morus und seine Utopie» (3.ª ed. 1913), Berlín, 1947.

ción no «constructiva», descubriera un interés de ese orden en la *Utopía* de Moro podría explicarse, sin más, en vista del «comunismo» consagrado en esa obra como ideal político-social. Pero el verdadero centro de interés no está ahí, sino, como en toda ortodoxia marxista, en Marx. El verdadero ángulo crítico del trabajo de Kautsky no es el comunismo de *Utopía*, sino la utopía de ese comunismo. Kautsky se sirve de la obra de Moro, ni más ni menos que como expediente argumentativo para la corroboración de la teoría marxista de la utopía. Como tal, ha sido ésta el producto de un grave giro del espíritu europeo que tiene por centro el entendimiento hegeliano de la realidad, es decir, el más alto exponente de una mentalidad que interpreta lo real como factura y gestión objetiva de la idea. Hegel había rebasado con ésto, por todas las vertientes, toda reducción psicológica de la idea y, manipulando las ideas como substancias y las substancias como ideas, llegaba a cancelar cualquiera distinción entre el mundo real y el universo lógico, haciendo de la realidad el sistema vivo del «logos». Marx alza su protesta contra lo que entiende ser la atribución al proceso mental, bajo el nombre de idea, de una función de demiurgo y devuelve el sistema de ideas al más modesto papel de simple reflejo mental de la realidad. Pero esta subversión de la dialéctica hegeliana, siendo de alcance decisivo, es tan solo un golpe de Estado, una revolución palaciega en el santuario de esa filosofía. Trasfiriendo el proceso dialéctico a la realidad —es decir, para Marx, el proceso real que se cumple entre la sociedad humana y la naturaleza inerte, en cuyo curso se gesta históricamente lo

que llamamos «mundo» (9)— se deroga el cauce dialéctico, pero no la estructura dialéctica del proceso ni la construcción monística de la realidad y del devenir. Quiere decirse que con Marx también las ideas entran con una función objetiva, aunque refleja, en el proceso histórico, y lo hacen por modo tanto más irreductible al sujeto psíquico que las pone en circulación cuanto que Marx avanza sobre Hegel en la idea del hombre como puro órgano mental de la realidad absoluta que, para él, es la sociedad (10). Y por esta razón existe una teoría marxista de las ideas, o, aún más exactamente, una teoría del papel reflejo de las ideas en el devenir de la sociedad, una teoría de la ideología y de la utopía. A pesar de las dificultades de interpretación que los textos de Marx y sus epígonos revisten en este punto, derivadas del juego hábil entre la utilización crítica y el empleo teorético del término ideología, no es difícil retener el cuerpo de la teoría.

Las ideas, no se cansa de decir Marx, no producen nada, porque su función no es creadora, sino refleja. Reflejan el proceso de integración humanista de la Naturaleza y de la sociedad que se cumple dialécticamente en la Historia (11) y como en ese proceso la división

---

(9) Cfr. J. Hommes: «Der techniche Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung», Freiburg, 1955, páginas 27-28.

(10) El hombre, para Marx, en cuanto que tal, en la dimensión suprema de su «humanitas», no es «ego», individuo, sino «gesellschafftliches Gattungwessen», es decir, «zoon politikon». V. K. Lowitth: «Von Hegel zu Nietzsche», Der revolutionaire Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts», 3.ª ed., Stuttgart, 1953, páginas 337 y siguientes y mi trabajo «Genealogía del socialismo», en «Revista de Estudios Políticos», 77 (1954), págs. 84 y sigs.

(11) Apenas si ha sido observado que Marx expropia a su favor una vieja idea del repertorio romántico, concibiendo la «sociedad», en el grado más alto de su desarrollo, como «die vollen-

del trabajo señala el momento de la negatividad (12), todo el sistema de ideas que externamente lo preside está afectado, por modo decisivo, de esa negatividad. En tales condiciones el mundo de las ideas, no sólo no se desvincula de la «praxis» a la que sirve el inteligir humano, sino que se articula como superestructura objetiva del mundo técnico y social creado por esa «praxis», y esto, sencillamente, por el hecho de que «los mismos hombres que conforman las relaciones sociales relativamente a los modos materiales de producción, conforman también los principios, las ideas, las categorías relativamente a sus relaciones (13). Así, pues, el mundo del «logos» se encuentra también en el mismo «fieri» que el mundo de las estructuras materiales de producción. Las ideas con éllo son, constitutivamente, «productos históricos perecederos, superables» (14). Marx, pues, ve la realidad, por modo heraclíteo, en un flujo permanente (15). «Vivimos en medio de un permanente movi-

---

dete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur» («Nationalökonimie und Philosophie», en K. MARX: «Die Frühschriften, Stuhgart, 1953, pág. 237). Esta reconciliación del hombre con la Naturaleza, este retorno a la comunión telúrica en el seno profundo del ser, es un concepto específicamente romántico. Cf. R. HUCH: «Die Romantik. Ausbreitung, Blütezeit und Verfall», ed. Stuttgart, 1951, págs. 465-466.

(12) Cfr. BARTH, ob. cit., págs. 114 y sigs.

(13) «Das Elend der Philosophie», en «Die Frühschriften», cit., pág. 498.

(14) Ibídem.

(15) HEGEL ha escrito en una ocasión: «... Heráclito es el primer pensador en quien nos encontramos con la idea filosófica en su forma especulativa, pues el razonamiento de Parménides y Zenón es todavía entendimieto abstracto... Divisamos, por fin, tierra; no hay en Heráclito una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra «Lógica» (Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, t. e. de W. Roces, México, 1955, t. I, pág. 258). Sobre esta fundamental dependencia de HEGEL y de MARX cfr. J. MONNEROT: «Sociologie du communisme», París, 2.ª ed., 1949, págs. 143 y sigs.

miento de desarrollo de las fuerzas productivas, de destrucción de relaciones sociales, de formación de ideas; inmóvil es tan solo la abstracción del movimiento *mors inmortalis* (16). Pero no es un movimiento ciego y sin sentido, no es una vana gesticulación histórica sin objetivo, sino un progreso regido por la ley de la realización en el mundo de la libertad perfecta del hombre como punto culminante de la humanidad y de acceso a la verdadera historia humana del hombre (17). Merced a esta «escatología» secularizada (18), Marx dispone de una base de enjuiciamiento crítico para la «verdad histórica», base que está determinada por el grado de correlación funcional entre la «superestructura» ideológica y la «realidad». En tanto que ese *novissimus dies* no se cumpla está todo el mundo ideal del hombre, para Marx, vencido por una intrínseca falsedad. Todo el pensamiento hasta ahí yerra, por cuanto que está condicionado y mediatizado por las relaciones de producción y el «punto de vista» de *clase* que esas relaciones determinan. Esta ley de desviación ideológica rige también, en la estructura capitalista de la sociedad, para el proletariado. También el proletariado piensa falazmente, por cuanto que contempla los hechos a través del prisma del antagonismo de clase. Sólo que el proletariado, asegura Marx, piensa con un grado menor de desviación que la burguesía o cualquiera otra clase que la haya

---

(16) «Das Elend der Philosophie», cit., pág. 498.

(17) A. ETCHEVERRY, S. J.: «Le conflict actuel des Humanismes», París, 1955, págs. 162 y sigs. V. también BARTH, ob. cit. página 155.

(18) Sobre el conjunto de la literatura en torno a la interpretación «escatológica» de MARX, véase el preciso trabajo de HEINZ-DIETRICH WENDLANDCH: «Christliche und kommunistische Hoffnung», en «Marxismusstudien», Tübingen, 1954, págs. 214-243.

precedido porque lleva en sí el pálpito del futuro (19). La verdad «histórica» no es, pues, absolutamente hablando, verdad. Es tan sólo una proposición que refleja correctamente la estructura de marcha de la sociedad en una configuración dada de sus relaciones de base. Pero esto determina también el peculiar modo de falacia de un ideal desconectado de esa determinación condicionante, de un modo de pensar que no está regido por su lugar en la historia, y que, en tal carácter, es justamente *utopía*. Utópico es todo pensamiento que desconoce la dialéctica real de la vida social a cambio de una afirmación absoluta y metahistórica de sus propios contenidos. Político es el pensamiento que se hace portador de los «intereses reales» que valen, aquí y ahora, en el escenario histórico, de tal manera que el «principio verdadero de la vida» se hace coincidir con el «principio de vida de la revolución» (20).

En este punto es posible volver ya a la interpretación que Kautsky ofrece de la *Utopía* de Moro. La grandeza del genio de Moro reside, para Kautsky, en su visión comunista de la sociedad y el utopismo de esta visión en su tesis sobreentendida de que una sociedad de ese tipo no podía desarrollarse por modo alguno a partir de la situación histórica real de la Inglaterra del siglo XVI y, por lo mismo, el «optimun» político no podía situarse sino en *Utopía*. Moro, según Kautsky, no pudiendo recurrir ni a una clase ni a un partido como motor del desarrollo socialista ha tenido que concebir el orden político-social comunista como la obra

(19) TH. GEIGER: «Ideologie und Wahrheit», Stuttgart, 1953, página 40.
(20) «Die Heilige Familie», en «Die Frühschriften», cit., página 320.

revolucionaria de un príncipe, como una fundación de un régimen ideal. Para la Europa de su tiempo, en la que surgen los grandes Estados nacionales, los príncipes son, según Kautsky, el «elemento revolucionario». Mas, por otra parte, un hombre como Moro, que profesa en la política de su tiempo, no podía hacerse ninguna ilusión acerca de la posibilidad de la realización de su ideal político en esas condiciones. Moro «conoce demasiado bien a los príncipes de su tiempo» (21).

En rigor no puede censurarse a Kautsky el haber forzado la interpretación para presentar el régimen social que se describe en la *Utopía* como «comunismo». Otra cosa es su pretensión de situarlo en la genealogía del marxismo y, sobre todo, muy otra el que tal régimen fuera, en efecto, el ideal político de Santo Tomás Moro. Enfáticamente asegura el portavoz de *Utopía*, Hythlodeo, que dondequiera que exista la propiedad privada, *ubi omnes omnia pecuniis metiuntur*, no es posible conseguir que reinen la justicia ni la prosperidad (22). La propiedad privada concentra en la crítica utopiana todas las causas de la depravación del hombre y su supresión se presenta como el remedio absoluto, como principio clave del orden social para la felicidad (23). El fin del dinero es el principio del fin de la pobreza: «...quin paupertas ipsa, quae sola pecuniis uisa est indigere, pecunia prorsus undique sublata, protemus etiam ipsa decresceret» (24). Es claro que todo esto es

(21) Ob. cit., pág. 383.
(22) «Utopía», ed. latina de M. DELCOURT, París, pág. 95.
(23) Ib. pág. 205: «At homines deterrimi cum inexplebili cupiditate, quae fuerant omnibus suffectura, ea omnia inter se partiuerint, quam longe tamen ab Utopiensium reipublicae felicitate absunt.»
(24) Ib., pág. 205.

increiblemente ingénuo: ¡La pobreza, es decir, la necesidad de dinero! Una crítica de este estilo desconoce el más elemental análisis económico y opera en consecuencia, con una noción «mágica» del dinero. Y, sin embargo, —y este es un dato que conviene retener—, en la primera parte de la obra el lector encuentra una discusión acerca del comercio lanero que revela, no sólo un profundo conocimiento de la realidad económica, sino que, además, trabaja con conceptos incorporados por la ciencia económica moderna (25). Por otra parte, determinados pasajes parecen apuntar a una explicación ideológica de la estimativa social (26), y hasta la idea de que el Estado se convierte en instrumento de ventaja económica está en alguno de ellos inequívocamente formulada (27). Pero con todo, el «comunismo» de *Utopía* y la *kommunistische Gesellschaft*, de Marx, son imágenes políticas totales enteramente irreductibles la una a la otra, aunque se compongan de elementos en alguna medida comunes. Existe una diferencia fundamental entre una imagen utópica que ha nacido de una actitud recelosa contra la puesta en marcha de las grandes estructuras concentracionarias del mundo moderno —la economía y la política— y otra imagen no menos

(25) «Utopía», pág. 63: «Quod si maxime increscat oium numerus, pretio nihil decrescit tamen: quod earum, si monopolium appellari non potest, quod non unus uendit, certe oligopolium est.»

(26) Por ejemplo, el pasaje en que Hythlodeo reprocha a los predicadores «quando mores suos homines ad Christi norman granatim paterentur aptari, doctrinam eius uelut regulam plumbeam accommodauerunt ad mores...» («Utopía», pág. 93).

(27) «Itaques omnes animo intuenti acuersanti mihi, nihil, sic me amet deus, ocurrit aliud quam quaedam conspiratio diuitum, de suis commodis reipublicae nomes tituloque tractantium. Haec machinamenta ubi semel diuites publico nomie, hoc est etiam pauperum, decreuerunt observari, iam leges fiunt» («Utopía», págs. 204-205).

utópica que presenta la fórmula comunista como el resultado y el desenlace histórico de esas mismas estructuras. Pues el «comunismo» de Hythlodeo —y es prudente guardarse de decir el de Moro, por lo que se dirá— está teñido de un patriarcalismo y hasta de un primitivismo en sus esquemas de relación y de vida, que le dejan en verdadera contrafigura del comunismo de Marx, que se autodefine como la fórmula social que corresponde a la superación de la «naturaleza» por la «técnica». La estructura social de Utopía es fundamentalmente el resultado de un cálculo de sencillas instituciones políticas trazadas en vista de un «orden natural» (28) y no se asemeja en nada a la teoría de una sociedad que aparece como resultante técnico-económica del desarrollo de las fuerzas de producción, es decir, como solución final de una visión profundamente materialista de la historia de la Humanidad. El comunismo utopiano desconoce la proletarización del individuo, sencillamente porque éste no discurre ni se forja su ser en la unidad social macrocósmica, sino en el círculo patriarcal de la familia. Utopía, en cuanto orden político, es mucho más un «foedus» de familias para la defensa exterior y la satisfacción de las necesidades de carácter general que una sociedad política total (29). No hay nada en la *Uto-*

---

(28) Cfr. THILO RAMM: «Die grossen Sozialisten als Rechts und Sozialphilosophen», Stuttgart, 1955, t. I., págs. 53-54.

(29) La familia es la institución clave de Utopía. No es estrictamente una comunidad parental, aunque en su base descanse en la unidad de parentesco. Es la unidad política básica y al mismo tiempo de división del trabajo y de consumo. Abarca unas cuarenta personas; treinta familias constituyen una unidad de jurisdicción bajo la magistratura del «sifogrante» constando la ciudad de doscientas «sifograntías». Está calculada en tales proporciones para servir a la política de estabilización demográfica. Su importancia es, pues, decisiva, y el tipo de autoridad geronto-

pía de Moro que sugiera algo parecido a la sublimación metafísica del trabajo por la que el marxismo empalma con el «ethos» industrialista de la sociedad moderna (30). Por ningún lado apunta tampoco nada que asemeje a lo que últimamente ha considerado J. Hommes el ingrediente decisivo y el supremo postulado antimetafísico del marxismo: la superación de la Naturaleza y del hombre por el «eros técnico» (31). No hay proletariado portador de una conciencia de clase, y esto hasta el extremo de que Utopía cuenta la esclavitud entre sus instituciones (32). Finalmente, sí es cierto que los utopianos «libenter audiunt quid ubique terrarum gerantur» (33), pero su interés no pasa de ahí; no parecen tener el menor

---

crática que en ella impera autoriza a considerar que en su base el orden político utopiano es patriarcal.

(30) Cfr. Ernst Micher: «Sozialgeschichte der industriellen Arbeitswelt», 3.ª ed., Francfurt, a. M., 1953, págs. 112 y sigs. El mismo Kautsky considera el ascetismo y la frugalidad utopianos como extraños al socialismo moderno. En Utopía el que no trabaja no come (Utopía, págs. 112 y sigs.), pero la jornada es de seis horas y con ella basta puesto que no existen las muchas artes que sirven al lujo «ubi omnia pecuniis metimur» (ib., pág. 116).

(31) Ob. cit., pág. 368: «Darin vollzieht sich (por el marxismo) die Uberhebung der in der Gesellschaft verkörperten technischen oder Produktivikraft über die gegenständliche Natur wie über die Einzelsubjektivität des Menschen». La técnica utopiana es tan elemental, por el contrario, que Hythlodeo, aparte de la agricultura que es ocupación general, sólo puede mencionar oficios como tejedores, albañiles, forjadores, carpinteros, lo que le hace destacar que: «Neque enim alium est opificium ullum, quod numerum aliquem dictu dignum occupet Illic» (Utopía. página 112). Sólo desde la «Nova Atlantis», de Bacon, se ha lanzado el utopismo hacia los paraísos de la técnica. Cfr. O. Kraus: «Der Machtgedanke und die Friedensidee in der Philosophie der Engländer», Leipzig, 1926, págs. 8-9: «in Bacons «Nova Atlantis», einer physikalisch-technischen Utopie hat er (el imperialismo técnico) seinen interessantesten Ausdruck gefunden».

(32) «Utopía», págs. 159 y sigs. Cfr. A. L. Morton: «The English Utopia», Londres, 1952, págs. 55 y sigs.

(33) «Utopía», pág. 158.

empeño en exportar sus principios y sus instituciones. Su mentalidad política es, en muchos aspectos, la expresión de su insularidad.

Si fuese menester, finalmente, destacar con un par de notas precisas lo que en punto a mentalidad político-social separa, en términos absolutos, el socialismo de Utopía del moderno socialismo revolucionario, habría de subrayarse en primer término que aquél desconoce, enteramente, el moderno *pathos* revolucionario, es decir, la idea de una transformación básica de la vida humana por la puesta en ejecución de un esquema o *plan* total, idea que, como Gehlen ha hecho notar, proyecta sobre el cálculo de las instituciones humanas la fe, exenta de toda justificación racional de la intrínseca verdad de los esquemas técnicos del pensar y de su eficacia absoluta para la construcción científica de las relaciones humanas (34). El socialismo utopiano es profundamente «conservador» y no podía ser de otro modo, en cuanto imaginado por una mente política inglesa. Es un orden político-social establecido por *fundación*, estabilizado por todos los medios posibles, amurallado contra toda penetración ideológica del exterior y receloso ante la «machina legislatoria» el instrumento revolucionario por antonomasia (35). Pero, en segundo lugar, desconoce no

---

(34) V. ARNOLD GEHLEN: «Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft», Tübinga, 1949, págs. 21 y sigs.

(35) Un utopiano convertido al cristianismo fue condenado al exilio por sostener en público que su religión era la única verdadera. La pena había sido establecida por Utopos al fundar la República para todo proselitismo conducido con violencia o intolerancia. El mínimum dogmático exigible a toda religión fue, asimismo, fijado por el fundador: la creencia en la inmortalidad del alma y en la Providencia que rige el mundo («Utopía» página 188.) «Utopía» no concluye tratados: «Foedera, quae reliquae inter se gentes toties ineunt, frangunt ac renouant, ipsi

menos el socialismo de Utopía la fundamental determinación metafísica del hombre por la sociedad que es la misma médula del marxismo. La idea de una organización social de la mente, con la que el marxismo cancela la autonomía de la vida espiritual como algo que ha nacido «con» la división del trabajo, es enteramente extraña al humanismo personalista que parece querer realizarse en *Utopía,* donde el «comunismo» en la servidumbre material viene a presentarse como fórmula social óptima para promover la libertad y el cultivo del espíritu en lo que los utopianos ponen el ideal de su felicidad (36).

Pero con el examen del comunismo de *Utopía* ni empieza ni concluye la exégesis del pensamiento político de Moro. Kautsky, como la mayor parte de los comentaristas, han dado por resuelta o no se han planteado siquiera la cuestión de si el orden político que describe el fantástico viajero de *Utopía,* Hythlodeo, es real y efectivamente el ideal político de Moro, el autor de la obra. Pero últimamente Gerhard Moebus (37) sobre la base de una interpretación apuntada, pero no sistemáticamente desarrollada en trabajos anteriores (38), ha puesto en claro que hay que distinguir, habida cuenta de que la *Utopía* es un diálogo, entre las opiniones de uno y otro interlocutor, distinción tanto más importante cuanto que uno de ellos se designa Moro, es decir, personifica al autor

nulla cum gente feriunt» (Ib., pág. 168). Contra la exhuberancia de leyes y el rabulismo, vid. el largo pasaje, págs. 166 y sigs.

(36) Ib., pág. 120.

(37) «Politik des Heiligen. Geist und Gessetz der Utopía des Thomas More», en «Hist. Jahrb.», vol. 61 (1941), y «Thomas More

(38) F. BRIE: «Machtpolitik und Krieg in der Utopie des Thomas More», en Hist. Jahrb.», vol. 61 (1941), y «Thomas More der Heitere», en «Eng. Etudien», vol 71 (1936), cit., MOBUS, R. W. CHAMBERS: «Thomas Moore», Londres, 1935.

(39). Se comprende que este punto sea del mayor interés por lo que toca a la interpretación del pensamiento político de Moro, pero su examen debe ser dejado para más adelante, porque está implicado en toda la estructura de la obra. De momento, y por lo que, independientemente del comunismo de Utopía, haya de decirse sobre el supuesto «comunismo de Moro», baste esta indicación: Moro ha rechazado el comunismo *dentro* de la obra y lo ha condenado expresamente después (40).

3. En la literatura sobre la *Utopía* promovió un giro importante el trabajo de Hermann Oncken (41), aparecido en 1922 como introducción a una traducción alemana de las obras de Moro. También Oncken pone en relación el orden social de Utopía con la «sociedad sin clases» de Marx, subrayando determinados pasajes afines a la crítica marxista del capitalismo, tal como, por ejemplo, a la teoría de la plusvalía o a la idea del Estado

(39) Mobus, ob. cit., pág. 62.

(40) Vid. «Utopía», págs. 97-98: «At mihi (para «Moro» el personaje que dialoga con Hythlodeo el viajero de Utopía) inquam, contra uidetur, ibi nunquam comode uiui posse, ubi omnia sint communia. Nam quo pacto supperat copia rerum, quolibet ab labore subducente se; utpote quem neque sui quaestus urget ratio, et alienae industria fiducia redit segnem? At quum stimulentur inopia, nec quod quisquam ferit nactus, id pro suo tueril ulla possit lege, an non necesse est perpetua caede ac seditione laboretur?, sublata praesertim auctoritate ac reuerentia magistratuum; cui quis esse locus possit apud homines tales quos inter nullum discrimen est, ne comminisci quidem queo». Sobre la base de este pasaje consideraba ya G. Adler: «Geschichte des Sozialismus und Kommunismus» (1899), págs. 179, que Moro tenía por ideal social al comunismo, pero al mismo tiempo lo estimaba irrealizable. Cfr. Ramm, ob. cit., pág. 50. En 1934 publica Moro contra Tyndall y el comunismo su «Dialogue of Confort against Tribulation».

(41) Tomas Morus: «Utopía», int. a la t. a. de G. Ritter en «Klassiker der Politik», t. I, Berlín, 1922, y al mismo «Die Utopia des Thomas Morus und das Macgtproblem in d. Staatslehre» (1922), recogido en «Nation und Geschichte», Berlín, 1935.

como instrumento de clase (42). Pero su exégesis contiene también reparos importantes que impiden ver en *Utopía*, sin más, la prefiguración de la sociedad marxista, como son la existencia de la esclavitud y la utilización de mano de obra extranjera, adquirida a vil precio y que vive en régimen de servidumbre pública. Desde este punto de vista Oncken encuentra en la *Utopía* mucho más el lastre cultural de la antigua *polis* sostenido sobre la base de una casta de esclavos (43). Pero a este respecto la interpretación de Oncken es exagerada. La existencia de la esclavitud en *Utopía* no significa que el trabajo material y en su conjunto la satisfacción de las necesidades corran en *Utopía* a cargo de una casta de esclavos. En orden a los principios, la estimación de los utopianos más bien condena la esclavitud: no se somete a esclavitud a los prisioneros de guerra (salvo si se trata de agresores) ni a los hijos de esclavos, e incluso los vendidos como esclavos en otro país son libres en *Utopía* (44). En la práctica, la esclavitud cumple en *Utopía* dos finalidades, la represión de determinados delitos de orden infamante o de suma gravedad (45) y el liberar a los ciudadanos de las tareas de orden más servil (46). Pero, por lo demás, el peso del trabajo como función social básica para la satisfacción de las necesidades recae sobre todos los utopianos (47) y, si bien es verdad que la «éli-

(42) Loc. cit., pág. 27.
(43) Ibídem, pág. 30.
(44) «Utopía», pág. 159.
(45) Ib., pág. 164: «Sed fere grauissuma quaeque scelera sruitutis incommodo puniantur: id siquidem er sceleratis non minus triste et republicae magis commodum arbitrantur, quam si mactare noxios et protenus amoliri festinent».
(46) Cfr. MORTON, ob. cit., págs. 55 y sigs.
(47) «Utopía», pág. 112: «Syphograntorum praecipuume ac

te» intelectual goza de ciertos privilegios, no está por entero dispensada del trabajo o prefiere no usar de la dispensa legal, tampoco es una casta cerrada ni se destaca en la comunidad por hábitos de vida vicarios (48). Es un *ordine literatorum* dentro del cual se seleccionan las magistraturas públicas.

Pero el peso de la interpretación de Oncken no recae sobre la modalidad del orden social utopiano, sino sobre su construcción como unidad política de acción de estilo moderno y sobre los rasgos que, en su opinión, dibujan un tipo de Estado que actúa —sobre todo frente al exterior— bajo los estímulos de la concurrencia política y económica característicos de la época moderna. El punto de flexión para esa interpretación lo constituye el examen de la política exterior de *Utopía*, de su concepción de la guerra, de su expansión colonial, aspectos que la interpretación usual ha descuidado por completo o relega a un papel secundario. Es en buena parte comprensible que en la Alemania de 1922 un investigador inteligente, releyendo a Moro, subrayara en la interpretación de la *Utopía* ciertos pasajes que parecían anticipar algunas de las líneas de acción que —no es el caso de discutir con qué razón— se han atribuido a la política inglesa de poder. Pues para ello ofrece *Utopía* una base no menos amplia que para la interpretación comunista. Los utopianos practican una política de inversiones en el exterior que les permite obtener créditos cuantiosos y cada vez más altos (49) y com-

prope unicum negotium est, curare ac propspicere ne quisquam desideat otiosus».

(48) Ib., pág. 117: «... contraque non rarenter usus uenit, ut mechanicus quispiam subcisiuas illas horas tam gnauiter. Immpendant literatorum classem proeuehatur».

(49) «Utopía», pág. 183.

prenden la guerra según una ideología asombrosamente «moderna»: la actitud pacifista se compensa por una preparación militar muy cuidada y no obsta a una política de «liberación» de los pueblos oprimidos bajo el yugo de un tirano (50). Su estrategia se edifica sobre principios tan refinados como el de la superioridad de la «astucia» sobre la fuerza, pues sólo el hombre, entre todos los animales, es capaz, de imponerse a una fuerza superior con el ingenio (51), lo que justifica la apología de medios de lucha que buscan la corrupción sistemática del enemigo, poniendo precio a la cabeza de los jefes adversarios —«ingentia pollicentur praemia, si quis principem aduersarium sustulerit» (52)— y aun ofreciendo doblar la recompensa ofrecida para el que los entregue con vida, lo que da lugar a sembrar la desconfianza y el recelo recíproco en las filas enemigas» «...sibi inuicem ipsi neque fidentes satis neque fidi sint, maximoque in metu et non minore periculo uersentur» (53). Esta política es posible por la superioridad moral del pueblo que no conoce el dinero y que puede ofrecer inmensas cantidades del oro que en el interior se aplica a los usos más viles y merced a las tierras de su propiedad en el exterior. Una perfidia ingenua les hace sugestivo el sembrar la discordia en el adversario, animando en el hermano del príncipe enemigo o en cualquiera de los nobles la esperanza de apoderarse del poder: «fratre principis aut aliquo e nobilibus in spem potiundi regni perducto» (54),

(50) Ib., pág. 171: «... aut populum quempiam tyrannide pressum miserati (quod humanitatis gratia faciunt) suis uiribus tyranni iugo et seruitute liberent».
(51) Ib., pág. 173.
(52) Ib., pág. 174.
(53) Ib., pág. 175.
(54) Ib., ib.

y excitar a los pueblos vecinos a entrar en la guerra exhumando alguno de esos viejos títulos «quales nunquam regibus sesunt» (55) con lo que procuran no quedarse solos frente al enemigo aun a costa de hacer correr el dinero a raudales. No hay precio que les parezca demasiado elevado para conseguir enviar al campo de batalla los mayores contingentes aliados y el menor número posible de utopianos: «ciues parcissime» (56). Los términos en que se describe el empleo en masa de mercenarios, a los que nadie puede ofrecer mayor soldada que *Utopía*, y hasta el deje cínico con que se observa que cabe hacerles, impunemente, las mayores promesas, pues rara vez les cabe la oportunidad de reclamar su cumplimiento (57) expresan bien claramente un amoralismo metódico en el arte de hacer la guerra. Su táctica se rige por los mismos principios. Los jóvenes guerreros utopianos están conjurados para liquidar la contienda por el procedimiento expeditivo del asesinato del jefe enemigo (58); se procura a toda costa evitar las hostilidades sobre el suelo propio y, para el peor de los casos, cuando ha sido adversa la suerte de las armas, se tiene preparada una tropa de reserva para asestar un golpe decisivo al invasor entregado a la embriaguez de la victoria (59).

El examen de la política exterior de *Utopía* permite a Oncken descubrir, tras la figura ideal de un comunismo agrario primitivista atenuada por la base material esclavista, los rasgos más acusados de un Estado autorita-

(55) Ib., pág. 175.
(56) Ib., pág. 176.
(57) Ib., págs. 177-178.
(58) Ib., pág. 180.
(59) Ib., págs. 180-181.

rio como instrumento de una política de poder, a la que caracterizan muchas de las notas que han de ser propias del moderno imperialismo capitalista (60). El fondo de la política utopiana se revela para Oncken en una cierta contraposición y al mismo tiempo en un cierto paralelismo con la política continental de poder, que ha encontrado su expresión en la obra coetánea de Maquiavelo. Para Oncken, tanto Maquiavelo como Moro, construyen la moderna estrategia del poder contemplando como solo objetivo la expansión del propio poder, pero este único objetivo, esta común «razón de Estado» queda afectada decisivamente en las motivaciones ideológicas, por las circunstancias muy distintas de Italia y de Inglaterra en las primeras décadas del siglo XVI, de tal manera que, mientras Maquiavelo dibuja el programa de una política libre de toda cobertura moral porque sirve al fin supremo de la unidad nacional, Moro, teniendo a la vista la seguridad insular del espacio político inglés, traza las líneas de acción de una política imperialista que es obligado encubrir mediante la pantalla de una ideología de talante humanitarista (61). Moro queda, así, emplazado ante Maquiavelo, sin otro matiz diferencial que el que, en opinión de Oncken, separa a todos los teóricos de la fuerza en el Continente, del imperialismo anglosajón, a saber: que mientras aquéllos hacen la apología del poder y de la «razón de Estado» aduciendo las condiciones reales de la existencia política, éste necesita buscar una motivación ética la cual, sin embargo, es tan solo la cobertura de un realismo político no menos consecuente que el de aquéllos y hasta en el fondo más peligroso desde el punto de vista moral.

(60) Ob. cit., pág. 37.
(61) Ob. cit., pág. 40.

De este modo queda, a primera vista, la filosofía política defendida en la *Utopía,* sujeta a una contradicción, al parecer insoluble: de un lado está la construcción del orden político interno inspirada en la más alta motivación ética; de otro, la acción política exterior constituida sobre un sistema, el de la ganancia, que aparece moralmente condenado en el interior (62). Solventar esta contradicción es dar con la clave del imperialismo inglés y también con la clave del artilugio utópico de Moro. Ahora bien, esa contradicción es inherente a lo que ha dado en llamarse el imperialismo liberal inglés, y la necesidad de una cobertura ideológica es, ni más ni menos, producto de la necesidad de ajustar la política exterior a las motivaciones hechas valer en la justificación del orden político interno. En otros términos, las premisas filosóficas que se hacen valer para justificar el «optimum» político de *Utopía* y que se extienden hasta la justificación «humanitarista» y «liberal» de la política exterior utopiana, deben ser transferidas a la política exterior real, creando así un frente ideológico unitario para la política inglesa y habilitando una plataforma adecuada para intervenir con éxito en la concurrencia europea. Los intereses reales de la política exterior quedan, pues, en primera línea, pero las motivaciones ideológicas propias de la policía interior se anteponen como causas de legitimación y justificación de aquella política. Esta transferencia de premisas ideales intenta verificarla Oncken llamando la atención sobre las distintas circunstancias en que los dos libros de la *Utopía* se escribieron. Tomando por base una carta de Erasmo a

(62) Ib., pág. 36.

Ulrico de Hütten, en la que asegura que la segunda parte —en la que se describe el orden social de *Utopía*— la escribió Moro antes de la primera, sospecha Oncken que, entre una y otra, al regresar de Flandes en 1516 se había abierto ante Moro la perspectiva de una carrera política. Esta oportunidad debió de matizar hasta tal punto su pensamiento político que le movió a escribir el largo preámbulo que constituye el primer libro como una exposición crítica de la anacrónica política continental de Enrique VIII, frente a la que alza un programa político exterior consecuente con un programa interior de política social. Y así, «lo que puede parecernos hoy un primer manifiesto del comunismo ha de ser comprendido, desde el punto de vista de entonces, como el programa de un hombre que por aquellos días podía llegar a ser un ministro inglés (63).

No puede menos de reconocerse a la interpretación de Oncken el mérito de haber destacado algunos aspectos de la teoría política de *Utopía*, que no habían sido tenidos en cuenta hasta la publicación de su trabajo y que, efectivamente, no pueden ser dejados de lado en una exégesis cumplida de la obra. Su influencia en este sentido ha sido notable y es difícil hoy día estudiar la obra de Moro sin discutir el punto de vista de Oncken (64). Mas, sin embargo, se tiene la impresión de que, no ya la obra, sino el pensamiento, la actividad política y hasta lo más profundo de la personalidad hu-

---

(63) Ob. cit.. pág. 24.

(64) Una influencia acusada se encuentra en la interpretación de M. Freund: «Zur Deutung der Utopia des Thomas Morus. Ein Beitrag zur Geschichte der Staatsräson in England», en «Historisches Zeitschrift», 142 (1930). Cfr. Moebus, ob. cit., págs. 42. y siguientes. También el estudio de G. Ritter, en «Die Dämonie der Macht» (1.ª ed. con el título «Machtstaat und Utopie», Mu-

mana de Tomás Moro han sido sacrificados al servicio de una hipótesis demasiado brillante y no exenta de intención política. La tesis de Oncken está, en primer lugar, presidida por una concepción de la política como un dominio transpersonal y objetivo, como un campo donde rige una legalidad natural que ninguna actitud ética de orden personal puede quebrantar, hasta el extremo de quedar comprometido por ella un hombre, de la alta significación del mártir católico, aunque al propio tiempo Canciller inglés, Tomás Moro. «Es característico de este modo de pensar —escribe Moebus— que con ayuda de expresiones tales como «demonio del poder», «antinomia de la política», «eterno misterio de los poderes históricos», convierte el acaecer histórico en algo mítico y anónimo, al carecer de sentido para el verdadero misterio de la Historia, la personalidad» (65). La interpretación de Oncken deja en una tensión incancelable el «ideal» y la «vida» —como vocación política— de Tomás Moro, pero es lo cierto que la clave y el sentido de esa vida han sido, hasta con el más alto sacrificio, determinados por el ideal. ¿Por qué la política y la teoría política de Moro, siendo su vocación, tienen que ser entendidas como la negación de lo más hondo de su ser? (66). Y, por otra parte, una extrapolación

nich, 1940), 6.ª ed., Munich, 1948, del que seguidamente me ocupo, se ha reprochado «el ser mero desarrollo de la tesis de ONCKEN».

(65) Ob. cit., págs. 50-51.

(66) Ante el requerimiento que se hace a MORO en el palacio del arzobispo primado de Inglaterra de jurar el *bill* aprobado por el Parlamento de 30 de marzo de 1534, reconociendo la regularidad del matrimonio de Ana Bolena con Enrique VIII y la condición de hija legítima de Isabel, razona su negativa con estas palabras que descubren tanto al jurista meticuloso como al hombre de una talla moral y religiosa excepcional: «Después de haber leído en silencio y confrontando la fórmula del juramento con el

no menos significativa lleva a Oncken a adoptar como hilo hermenéutico una «geopolítica» demasiado elemental, pero que opera al modo de un sistema de leyes naturales, pues se recibe la impresión, como hace notar también Moebus, de que la sugestión ideológica de la insularidad de Inglaterra llega a ser tal que no parece sino que la *Utopía* sólo es concebible pensando políticamente desde Londres y no desde Basilea, desde París o desde Florencia (67).

Mas lo fundamental es esto. La idea de que la política exterior inglesa, por las mismas exigencias de su orden político interno y de las motivaciones ideológicas que en éste se han hecho valer, precisa de una justificación liberal-humanitarista, había sido enunciada por Schumpeter en sus artículos sobre la sociología de los imperialismos, en 1919 (68). Para Schumpeter este específico condicionamiento, que ha caracterizado durante mucho tiempo la política exterior británica frente a la de los Estados del Continente, no es anterior a la «Gloriosus Revolution» de 1688. Bajo los Tudor y los Estuardo ha imperado en Inglatera el mismo tipo de monarquía absoluta que en el continente, y se han actuado las ten-

texto de la ley, he de decir que, con mi decisión, no trato de imputar defecto legal alguno ni a la ley ni a su autor, cualquiera que sea, ni siquiera a la fórmula de juramento o cualquiera que sobre ella haya prestado el suyo; tampoco trato de hacer un reproche de conciencia a nadie; simplemente, en lo que a mí toca, con toda buena fe entiendo que si pudiera rehusar jurar obediencia a la ley de sucesión, no podría, sin exponer mi alma a la eterna perdición, prestar el juramento en los términos de la fórmula que se me presenta» (cit. P. Grunemaum-Ballin, prólogo a la traducción francesa de la «Utopía», París, 1935, páginas 28-29).

(67) Ob. cit., pág. 50.

(68) «Zur Soziologie des Imperialismen», en «Archiv für Sozialwissenchaft und Sozialpolitik», vol. 46 (1919), recogido en «Aufsätze zur Soziologie», Tübinga, 1953.

dencias imperialistas del mismo modo que en la mayor parte de los demás países. Los *cavaliers* constituyen en torno a la Corona una aristocracia político-militar que persigue los intereses políticos mediante guerras de agresión. Pero la minoría política que se alza con el poder después de la ejecución de Carlos I, del régimen de Cromwell y de los sucesos de 1688, instaura un sistema de libertades en el que, aun tratándose de una política de clase, depende la clase gobernante del electorado y de la opinión pública, por lo menos tanto como en el Continente depende del monarca. La política exterior tiene que desechar las motivaciones usuales en el absolutismo continental poniendo en su lugar otras más acordes con «actitudes de candidatos». En estas condiciones, si cabe hablar con respecto a Inglaterra de una «diplomacia secreta» en el sentido de una organización-profesional al servicio de la política exterior, no es posible hacerlo en el sentido de que esta política sea decidida, al modo continental, en el seno del gabinete político del monarca y, por lo tanto, sin justificar públicamente sus decisiones (69). La opinión pública se convierte así en instancia suprema del poder y la política exterior tiene que acomodarse en sus motivaciones a esta peculiar politización, una de cuyas exigencias fundamentales es la de no intervenir militarmente sino cuando los intereses generales del país estén seria e inmediatamente amenazados (70).

Cualquiera que sea la opinión en que se tenga una tesis, según la cual el balance imperialista de la política exterior británica ha sido obtenido a base de motiva-

(69) Loc. cit., págs. 83 y sigs.
(70) Ib., pág. 86.

ciones anti-imperalistas, y pacifistas, es lo cierto que, al tiempo de dar Moro expresión utópica a su «programa político», faltaban todos los supuestos para una elaboración ideológica de esa índole, según se desprende de los límites históricos que el mismo Schumpeter fija al giro democrático de la política exterior inglesa. Así, pues, Oncken ha proyectado sobre la interpretación de la *Utopía* un estilo ideológico del imperalismo inglés posterior casi en dos siglos a la concepción de la obra, la cual, si ha de ser entendida como el «programa político de un hombre que por entonces podía ser ministro» vendría a ser tan clarividente como políticamente inoportuna. Y, en rigor, ¿cómo puede ser tenido por programa político una obra que exige una interpretación tan cuidada como la de Oncken para descubrir que efectivamente lo es? ¿Cómo puede presentarse a modo de paradigma una estrategia política que, en definitiva, descansa sobre la superabundancia del oro como valuta internacional cuando la Inglaterra del siglo XVI no podía en absoluto competir en ese orden con España, ni siquiera mucho más tarde con Francia? (71). Una indicación más, por último: la *Utopía* se imprimió en latín y en Lovaina en 1516, y aunque su éxito debió de ser notable, puesto que Erasmo cuidó de una segunda y tercera ediciones en 1517 y 1518, no fue editada ni una sola vez en Inglaterra en el siglo XVI ni traducida al inglés antes de 1551 por Robynson. Si las *English Works* de Moro lo revelan como uno de los forjadores de la

(71) Cfr. W. CUNNINGGHAM: «An Essay on Western Civilisation in its economics aspects», 5.ª imp., Cambridge, 1923, vol. II, páginas 190 y sigs. E. F. HELKSCHER: «La época mercantilista», t. e., México, 1943, págs. 626 y sigs.

prosa política inglesa, se hace tanto más increíble la falta de difusión en el medio adecuado de lo que Oncken tiene por programa de gobierno (72).

4. Por muy utópica que sea esta *Utopía* de Moro parece haber sido su destino el servir de escabel a políticas nada utópicas. Como «padre del socialismo utópico» era llevado de la mano de la interpretación marxista de Kautsky a visionario de la sociedad comunista; como teórico del naciente imperialismo británico fue empujado por la exégesis de Oncken hasta convertirlo en un predecesor de Disraeli. La historia de los secuestros de la *Utopía*, empero, no concluye aquí. Pues Moro fue también, por lo visto, el «santo del humanismo», «la más perfecta vida humanista de que se tiene memoria» (73), y su *Utopía* no pudo ser sino la «utopía de un humanista» (74).

Asociada a este multívoco «ismo», en cuya disputa andan hoy más enzarzadas que nunca las ideologías y filosofías más dispares, la interpretación de la *Utopía* ha incurrido en los riesgos más insólitos. La clave humanista se complica de modo singular en el caso de Moro por la necesidad de hurtarla a las contradicciones dimanantes de la compleja postulación ideal de la obra y de la extraordinria y alta personalidad religiosa del autor. Un humanismo consecuente se ve forzado a llegar, en este caso, hasta el extremo de unir por una común

(72) Cfr. M. DELCOURT, int. a la ed. cit. de «Utopía», páginas 24-25. Por otra parte, durante algún tiempo se pensó que la primera parte era obra de Erasmo. Cfr. A. RENAUDET: «Etudes érasmiennes», París, 1939, pág. 78.

(73) G. TOFFANIN: «Historia del humanismo», t. e. Buenos Aires, 1953, págs. 404-405.

(74) P. MESNARD: «L'essor de la philosophie politique au XVI° siècle», 2.ª ed., París, 1951, págs. 141 y sigs.

hilaza hermenéutica el «comunismo» de *Utopía* con el «comunismo» platónico, pero no puede detenerse con seguridad en ese renacimiento de la «polis» ideal, pues es preciso cohonestarlo con las nacientes estructuras económicas del mundo moderno que caen bajo la crítica de Hythlodeo, así como con los rasgos de «imperialismo» de la política exterior utopiana tras los que asoma la faz de soberbia del moderno «demonio del poder»; la idea religiosa de la «polis», es decir, el culto a los dioses de la ciudad tiene que acoger el nuevo ideal de la «Christianitas erasmiana» y la política de «tolerancia» religiosa y, ¡todavía más!, tiene que habilitar la explicación del holocausto del Santo católico, el cual no habría muerto como «mártir del dogma católico», sino como defensor de las libertades eclesiásticas, como enemigo de la sumisión de la Iglesia bajo las tiranías políticas de la época moderna (75), es decir, como mártir de la idea del Derecho. Debiera bastar el solo enunciado de estas dificultades para comprender que una interpretación cabal de la *Utopía* es tan poco asequible desde el prisma de Erasmo como puede serlo desde los de Maquiavelo o Marx. Ninguna de las interpretaciones humanistas consigue no ya despejar todo el campo de objeciones, sino ni siquiera dotar con enteriza humanidad el humanismo de Moro. Cada caracterización en este orden va seguida de un pero, de un añadido, de una reserva. Humanista, pero al mismo tiempo inglés, dice Mesnard (76); humanista, pero un humanista que está por modo activo en la vida; asceta, pero no místico ni contemplativo, asegura Freyer (77); humanista, pero entendido el humanismo

(75) G. Ritter, ob. cit., págs. 214-215.
(76) Ob. cit., págs. 143 y sigs.
(77) «Die politische Insel», cit., pág. 93.

como la actitud ilimitadamente optimista de una nueva clase social que veía abierto el mundo ante ella, y así, comunista, pero tan solo en grado de aproximación al ideal de la «alta fase de la sociedad» anunciada por Marx en la *Crítica del programa de Gotha,* indica Morton (78); erasmiano, pero, al mismo tiempo, impregnado del ideal monástico, pues su *Utopía* es un Estado ideal pagano que bebe en Platón, en Epicuro, en Erasmo, mas también en el utopismo monástico del joaquinismo franciscano, sostiene Heer (79).

En este maremagnum de interpretaciones dislocadas la respuesta a la cuestión que se antepone por necesidad lógica a la filiación de Moro, a saber, la respuesta a la cuestión de si la *Utopía* es propiamente tal o expresión utópica de un pensamiento político real, o más aún *política,* queda, en general, omitida. Pero la «ideologización» de una utopía es siempre como la premisa lógica de su ulterior «politización». El utopismo humanista de Moro no podía escapar a esta suerte, y un primer intento en este sentido lo representa el capítulo que, bajo la rúbrica «Morus, als Ideologe des english-insularen Wohlfahrsstaaten», le dedica G. Ritter en su obra *Die Damonie der Macht.*

Ritter parte de una matización insistente del «humanismo del Norte de los Alpes» frente a las tendencias peculiares del humanismo del Sur, del movimiento renacentista italiano. Aquí el culto a la antigüedad habría terminado por resolverse en un verdadero «neopaganismo», en el que hay que buscar los supuestos espirituales de concepción del poder y de la política, que encuentra

(78) «The English Utopía», cit., págs. 39-46.
(79) «Europaische Geistesgeschichte», cit., pág. 415.

en Maquiavelo su más alto expositor; allí, por el contrario, el retorno a lo antiguo se cifra mucho más en una recristianización de la pureza evangélica y ascética del cristianismo primitivo, en un impulso apasionado de interiorización religiosa que viene a estimular un anhelo de reforma purificadora de las estructuras y de los cánones de vida de la Iglesia. La renaciente «humanitas christiana» va a encontrar en Erasmo su definidor más conspicuo, pues Erasmo, sin desconocer en el orden dogmático el pecado original, pone toda su fe en una «renascentia» que no ha de demorarse hasta la conclusión de la obra trascendental salvadora, sino que puede cumplirse paulatinamente en el *saeculum* por una progresiva conformación de la convivencia por las doctrinas de Cristo (80). La enseñanza de Cristo, como mensaje acerca de la condición y del destino del hombre, encierra la absoluta verdad, pero sin discrepancia de fondo con lo que acerca de esa condición y ese destino ha llegado a conocerse por la razón natural, es decir, por la filosofía clásica como su máximo exponente. El humanismo erasmiano habría venido, de este modo, a prolongar el gran proceso de racionalización que se inicia en la Escolástica medieval y que permitió una cristianización de los conceptos capitales de la filosofía aristotélica (81). Consecuentemente, mientras que el renacimiento pagano sobre el fondo de su concepción pesimista del hombre va a resolverse políticamente en una teoría amoral del poder este otro humanismo, regido por su imagen optimista y benévola del hombre, se traduce en una idea política hostil a toda violencia, a toda servidumbre del espíritu

(80) Ob. cit., pág. 54.
(81) Ib., pág. 55.

por la fuerza, a todo cuanto socialmente tienda a enfrentar en vez de buscar la conciliación del hombre con el hombre. La *tranquillitas mundi* se constituye en el fin supremo de la política entre los Estados y la «paz» en el bien común de los pueblos. Erasmo se alza, consecuentemente, contra las desviaciones de la recta doctrina cristiana que buscan una canonización de la guerra bajo el concepto de «guerra justa». El erasmismo, en opinión de Ritter, se caracteriza por un moralismo político sin concesiones; la justicia constituye el principio supremo de la vida política, mientras que la tiranía es la negación de la idea moral del hombre. En esto concuerdan la Revelación y la filosofía gentil de la antigüedad (82). Como concepción política este maximalismo apenas si ejerció influencia alguna sobre la teoría de las grandes monarquías nacionales, pero en cambio vino a traducir el ideal político de los pequeños Estados europeos, deseosos de poder vivir en paz y al margen de la concurrencia de las nacientes grandes potencias (83). Como visión de la realidad política, tal patriarcalismo suponía, empero, pura y simplemente *utopismo*. «Pero al hombre al que Europa debe los conceptos y el nuevo género de literatura política de la *Utopía*, el canciller Tomás Moro no fue, a pesar de ello, un utopista» (84).

Las dificultades para el cabal entendimiento de la *Utopía* de Moro resultan, según Ritter, de la interpenetración constante en el curso de la obra de los puntos de vista propios del radicalismo humanista de corte erasmiano con los propios del hombre de acción de política, sujeto a la necesidad de medir políticamente las palabras

(82) Ib., págs. 55-56.
(83) Ib., pág. 57.
(84) Ib., pág. 58.

tanto como las obras. Es cierto que Moro no estaba aún al servicio de la corte al tiempo de concebir su obra, pero su carrera política había comenzado ya, y, por lo tanto, «aunque podría exponer sus ideas políticas sin reservas oficiales, estaba sumamente atento a las corrientes de la política interior y no menos preocupado con los problemas políticos de su país para poder discurrir sobre los temas políticos generales al modo de Erasmo; al modo de un escritor cosmopolita que podía desarrollar sus teorías de espaldas a los datos de la realidad (85). Con Erasmo coincide Hythlodeo, el viajero de *Utopía,* en la crítica de la oligarquía feudal, pero mientras Erasmo se mantiene en el viejo estilo didascálico de los «Espejos de príncipes» medievales, Hythlodeo concluye una crítica que va mucho más allá de la tabla de deberes del príncipe hacia su pueblo, resolviéndose en una crítica de alcance general de la estructura feudal de la sociedad. La injusticia de la sociedad feudal y de sus instituciones arrastra consigo y envuelve en la misma injusticia a los príncipes y es la causa de la brutalidad de la acción de gobierno en el interior y del amoralismo sin freno que preside la política de poder en el exterior. La respuesta óptima frente a este reino de la injusticia había sido ya formulada por Platón: suprimir la propiedad privada, establecer un orden comunista en la sociedad. Mas ésta no es la respuesta política y por ello Tomás Moro pone esa república ideal en el único sitio en que puede estar: en ninguna parte, en *Utopía* (86). La utopización del Estado ideal es la prueba de que Moro, a pesar de las actitudes extremosas de su Hythlo-

(85) Ib., ib.
(86) Ib., págs. 68-70.

deo, no quiere ser comprendido como un ideólogo quimérico, como un fanático y ciego revolucionario. Su ideal político responde a un desdoblamiento de lo más hondo de su personalidad, denominada, de un lado, por la profunda religiosidad católica, pero animada, de otro, por el impulso humanista de espiritualización del reino mundano del hombre. La *Utopía* es, en cuanto orden ideal, el producto de una rara armonía, no siempre lograda, entre el más pristino sentido cristiano de la vida y el espíritu clásico de la antigüedad, entre la forma de vida de las primeras comunidades cristianas y la *polis* griega (87). Pero Moro ha presentado este ideal frente a la realidad histórica de su tiempo como instrumento crítico, puesto que, como forma de vida realizable, lo ha llevado hasta tales exigencias y le ha impuesto rasgos tan grotescos que el lector no podía tener sino por locura la pretensión de actualizarlo políticamente. Desde ese punto de vista aparece Moro, el político, resignado ante la realidad, pero no absolutamente: al hilo de la sátira va dibujándose el plan de aspiraciones políticas realizables que entran en un orden moralmente valioso por aproximación, dejando de lado lo que pertenece al reino apolítico de utopía. A tales aspiraciones pertenece, en primer lugar, la exaltación política del estamento letrado, la idea de «élite» justificada por la superioridad intelectual y el grado de exigencia moral de una minoría que no respalda intereses de clase; en segundo lugar, el reconocimiento de los derechos de libertad del pueblo frente al arbitrismo y la tiranía de los poderosos y, al mismo tiempo, una política de bienestar y de distribución justa de la riqueza, la idea social del Derecho;

(87) Ib., págs. 71 y sigs.

finalmente, en lo que toca a la política exterior, *Utopía* es una isla, y esta constante geopolítica define el modo y las exigencias de una concurrencia con los demás Estados: limitación del Derecho de gentes a la estricta esfera del sistema de Estados europeos, dejando el espacio allende los límites geográficos de Europa bajo la ley del puro Derecho natural y de la justa sanción de la guerra (88). La concepción política de Moro responderá así a la idea profundamente jurídica de que la lucha por el poder es lucha dentro de los límites del Derecho vigente en el área de concurrencia. A la alta superioridad ética de los principios que rigen la *Christianitas*, corresponde un Derecho público cristiano orientado en todas sus normas hacia una «humanización» de la guerra, hacia el intento de someter también a la guerra a un «sistema racional de humanidad política» (89); más allá del área de vida de los pueblos de la civilización cristiana, en la inmensidad del océano y en las tierras de ultramar habitadas por gentes de inferior nivel moral, aparece la guerra no sólo como «muy justa», sino como «exigida por la voluntad de la Naturaleza» (90). La *Utopía* de Moro debe tenerse por uno de los escritos que inician la serie de todos aquellos por los que el imperialismo británico ha tratado, a través de los siglos, de encontrar su justificación jurídica (91).

Con esto llegamos al punto culminante de la reducción «política» del «humanismo» de Moro. El autor de la *Utopía* es ciertamente cristiano y humanista, pero la verdadera comprensión de su actitud no puede lograrse por

(88) Ib., pág. 80.
(89) Ib., pág. 83.
(90) Ib., pág. 80.
(91) Ib., pág. 79.

el camino de las genealogías meramente filosóficas. Es preciso penetrar en las exigencias objetivas de la real antinomia de la política, del «demonio del poder» que Moro vislumbraba y a las que la preocupación moralista de su pensamiento y su comprensión racional de la naturaleza humana no pudieron sobreponerse (92). De este modo se transforma el utopismo humanista en una política humanitaria, es decir, en una política presidida en todas sus esferas de acción por una pretensión altamente moralizadora, pero en la que la rígida legalidad natural de la realidad política, en cuanto que tal, se impone y vence por doquier al poético velo de la ideología moral que la recubre (93).

5. La lucha en torno a la interpretación de la *Utopía* es uno más entre los debates ideológicos que sirven hoy a la aguda beligerancia política de la historia de las ideas. Sobre la fronda de interpretaciones polémicas un análisis atento permite descubrir la grave medida en que la reducción historicista, a que es tan sensible nuestra mentalidad contemporánea, sirve inconscientemente al propósito de proyectar hacia atrás la controversia política del presente elevando sus motivos de tensión a constantes polémicas absolutas. En rigor, no merecería la pena esforzarse en este caso en depurar la interpretación de las inevitables desviaciones que ello lleva consigo, puesto que Moro, desde ese punto de vista, no es comparable en influencia a ninguno de los grandes profetas de las ideologías en disputa, si no fuera porque aquel proceder lleva consigo la preterición de un problema del máximo rango teórico que en la *Utopía* ha sido por primera vez

(92) Ib., ap. pág. 215.
(93) Ib., págs. 88-89.

planteado y desarrollado con rara originalidad. La necesidad de «despolitizar» la exégesis de la *Utopía* es una exigencia que condiciona la posibilidad de descubrir el pensamiento teórico político de su autor, es decir, de un pensamiento que recae sobre la estructura de la realidad política en cuanto que tal, antes que sobre lo que aquél pudo haber tenido por políticamente deseable. La anteposición lógica del problema del utopismo político al de la tendencia ideológica que pueda apuntar como ideal político la quimera de Moro queda justificada desde el momento en que el término *utopía* ha sido acuñado por nuestro autor con la inequívoca intención de subrayar la condición de una idea que se hace valer políticamente sin justificación relativa a un «topos» concreto, sino, además, porque ese término mismo, en su sentido actual, es decir, subrayando el déficit de real posibilidad que en esas condiciones asiste a una idea política, ha sido utilizado polémicamente por su creador (94). El destacar este aspecto puede, pues, tener alguna importancia en el orden estrictamente teórico, en vista de que, según hemos tenido ocasión de comprobar, la crítica de la desviación utópica del pensamiento político supone como previa la construcción teórica acerca del modo de realidad de lo político.

Hasta cierto punto, una cierta «despolitización» de la

---

(94) Claramente en la apostilla final que el interlocutor «Moro» pone al final de la obra a la exposición del narrador de «Utopía»: «... ita facile confiteor permulta esse in Utopiensium republica, quae in nostri ciutatibus optarim uerius quam sperarim» (ob. cit., pág. 208). Aún de modo más elocuente en el escrito antiluterano «In Lutherum» cuando reprocha al herasiarca su opinión de que la primitiva Iglesia desconocía el sacramento del Orden, asegurando que una religión sin sacerdocio no ha podido verla Lutero más que en «Utopía» (ref. M. Delcourt, cit., pág. 23, nota 1).

Utopía ha sido conseguida por F. Battaglia en su ensayo sobre Moro (95). Battaglia encuentra en la obra ante todo una crítica de la práctica política que va asociada a las condiciones de poder del Estado moderno y a la «razón de Estado». La *Utopía* vendría a estar frente a toda motivación puramente política del poder, frente a toda afirmación de una justificación política exenta de límite moral. Y al mismo tiempo que una crítica de la política en tales condiciones vendría a ser también, según Battaglia, la *Utopía* una crítica de las condiciones de la naciente economía moderna con su razón pura de la ganancia, con su pretensión de justificación inmanente y también libre de todo freno moral de la exigencia económica, crítica que se resuelve en uno y otro caso en la afirmación positiva de la moral cristiana. La crítica singularmente aguda que hace de la interpretación de Ritter es positiva en lo que toca al falso antimaquiavelismo que se esconde tras la política moralizadora, pero ni siquiera bajo la forma de una «política cristiana» se libra Battaglia de la reducción a pensamiento político de lo que, en primer término, tiene que ser visto como una teoría de límites entre el ámbito real y el dominio fantástico de lo político.

Un trabajo de Karlheinz Schmidthüs (96), singularmente valioso porque domina las vertientes más hondas de la personalidad de Moro, se inclina hacia una interpretación de la *Utopía* muy similar a la de Battaglia. Coincide con éste en apreciar que Moro entra en polémica contra lo que después habría de llamarse la «política moderna» ligada a los conceptos de «soberanía» y «razón

(95) «Saggi sull'Utopia di Tomamso Moro», Bolonia, 1949.
(96) «Thomas Morus: Staatsmann und Martyrer», en «Der Weg aus dem Ghetto (varios), Colonia, 1955, págs. 113-151.

de Estado» y a la idea de la ley como instrumento sin límite moral de la autocracia de los príncipes. En segundo lugar, está también la protesta contra la «economía moderna», es decir, contra la destrucción de las viejas formas de economía comunitaria por la constitución de los grandes latifundos y la aparición de tendencias monopolísticas en los grandes terratenientes como estrato previo a la nueva clase de capitalistas que terminarían por hacer de Inglaterra el país capitalista *par excellence* y el modelo ideal para la crítica marxista (97). Pero, en tercer lugar, añade Schmidthüs un último objetivo polémico que anticiparía la crítica, a partir de la exigencia de la libertad de la Iglesia contra la posterior y, por completo actual, tendencia del poder político a penetrar en el dominio del espíritu. Moro habría acertado a ver bajo el prisma de los problemas de su tiempo las fuerzas y las tendencias que estaban llamadas a engendrar el caos de la época moderna.

Pero ha sido Garhard Moebus, en un trabajo verdaderamente sutil, quien ha logrado colocar todos los problemas de la hermenéutica de *Utopía* bajo una nueva luz que destaca el verdadero fondo teórico político del pensamiento de Moro. Esta contribución, que puede tenerse por decisiva, parte de la tesis de que la Utopía como Estado ideal *no es* el ideal político de Moro. La Utopía es un diálogo sostenido entre un personaje de fantasía, Rafael Hythlodeo, y el propio Tomás Moro, designado en la obra por su nombre y que habla en primera persona. Moebus encuentra tan arbitrario el atribuir a Tomás Moro cuanto expresa Hythlodeo como lo sería en el *Gorgias* platónico atribuir a Platón las afirmaciones de Gorgias o Kalikles

(97) Loc. cit., págs. 144-145.

en lugar de las de Sócrates (98). El pensamiento de Moro debe deducirse de lo que él mismo deja dicho en la obra, lo que para Moebus es tan importante como cuanto expone su interlocutor. El análisis de las opiniones del Moro que dialoga en la *Utopía* permite llegar a la conclusión de que éste se atiene a la realidad política como una realidad humana, esto es, como modo de actividad de un ser que no es, por naturaleza, abierta y exclusivamente bueno ni malo. La política discurre en torno a hechos y sobre una realidad que no tiene término de perfección por pertenecer esencialmente a un ser como el hombre que no es un ente perfecto (99). El término *utopía*, construido para designar la visión del orden político perfecto, da a entender claramente que tal Estado ideal no existe en parte alguna, fuera de la fantasía de Hythlodeo, cuyo nombre significa también, por algo, soñador o iluso. La quimera política de Hythlodeo adscribe al ser humano propiedades naturales que no se dan en la condición histórica del hombre, con lo que su estado utópico es una pura especulación filosófica. En tal medida personifica Hythlodeo el filósofo puro, el paradigma precristiano del sabio y su ideal político es, consecuentemente, la *Civitas philosophica* (100). Muy al contrario, el cristiano y político Moro no puede atenerse como ideal a un tal Estado, que no cabe en la tierra. La contraposición decisiva que se despliega como hilo dialéctico a todo lo largo de la obra es la contraposición entre la mentalidad precristiana con su antropología optimista y su teoría de la virtud natural y la mentalidad cristiana

---

(98) «Politik des Heiligen. Geist und Gesetz der topia des Thomas Morus», cit., pág. 62.
(99) Ib., pág. 66.
(100) Ib., págs. 70-71.

con su antropología del pecado y su teoría de la virtud sobrenatural (101). Este contraste de fondo aparece engarzado de tal forma en la obra, que su resolución del lado de la tesis cristiana y la consecuente utopización de la quimera del Estado ideal no resultan tan sólo de las posiciones de Moro, sino también de las contradicciones intrínsecas del pensamiento de Hythlodeo. La premisa básica que éste establece para la justificación del orden comunista de *Utopía* no es un hecho social, la propiedad o el dinero, sino una deficiencia moral, la *superbia*: «omnium princeps parensque pestium». La condición óptima de *Utopía* como orden político deja de lado esa inclinación cardinal, aunque sus efectos reaparecen por doquier y determinan la generalización absoluta de los recursos de coacción. Pero la posibilidad de construir un Estado para el cristiano está afectada, tanto por la inclinación pecaminosa, como por su remedio trascendental: la gracia. Un orden político que deje de lado esta base condicionante no tiene realidad para el cristiano: es utopía.

Para Moebus el yerro común de las interpretaciones de la obra descansa en la confusión de las dos mentalidades que discurren en ella, lo que lleva consigo el desconocimiento de la función irónica de la figura de Hythlodeo. Hay un doble juego irónico. Por una parte está la ironía de que desde un punto de vista no cristiano se formulen juicios y aspiraciones que concurren y llegan a confirmar las verdades cristianas. Moro seguiría aquí la vía abierta por la *Querella pacis de Erasmo*. Pero, de otro, está la ironía de conducir hasta sus últimas consecuencias la antropología de la virtud natural en la

(101) Ib., págs. 70-71.



ficción del orden político perfecto. La ficción es aquí de contenido, no meramente de posibilidad. La ficción está en que los utopianos, que encuentran irracional el matar animales, no encuentran tal tener esclavos que los maten; el que en caso de guerra los utopianos consigan todas las ventajas por la corrupción del adversario, el que exista adulterio y el que se castigue con la esclavitud, y en caso de reiteración, con la muerte. La premisa racional se troca así, en los esquemas de ordenación político-social, en una negación de la razón; la premisa de la bondad, en una institucionalización política del mal (102).

La monografía de Moebus supone una aproximación considerable a lo que puede ser el planteamiento correcto del problema de la *Utopía.* Según se viene diciendo radica éste no tanto en dar con el pensamiento político de Moro penetrando a través de su expansión utópica, como en el dar razón política de la condición utópica del Estado ideal de Hythlodeo. Esta nota, a primera vista, adjetiva, ha sido subrayada por Tomás Moro una y otra vez. El *ou-topos* de la Utopía luce no sólo en el título, sino que, como mostrara ya Dermenghem, toda la obra de Moro está destacando de continuo los rasgos fantásticos de la construcción. «Amaurota», la capital de Utopía, puede traducirse por la «ciudad fantasma», situada junto a un río, el «Anydris», que literalmente enuncia «sin agua», gobernada por «Ademus», el «príncipe sin pueblo» y poblada por los «alaopolitas» los «ciudadanos sin ciudad», como los «acorianos», el pueblo vecino, son lo que no tienen país (103). El mismo nombre de viajero y apologista de Utopía, Hythlodeo, puede traducirse como

(102) Ib., págs. 73 y sigs.
(103) «Thomas Morus et les utopistes de la Renaisance», París, 1927, págs. 104 y ss.

el que trae las quimeras. Es posible que con ello Moro intentara exclusivamente destacar el mundo fantástico de su creación política, pero es posible también que todo ello sirva al propósito de plantear no tanto la crítica de una realidad política en concreto como la crítica de un fenómeno político, de un hecho con el que de continuo lucha el hombre político: la utopización o quimerización de la realidad sobre la que opera el planteamiento de la realización política no en término de realidad, sino en términos de utopía. Moebus ha visto fundamentalmente el anti-utopismo del cristiano y, en definitiva santo Tomás Moro. Pero hay también razones para pensar —y el propio Moebus ha destacado algunas— en el anti-utopismo del político y a la postre Canciller inglés Tomás Moro. De ser esto así, la *Utopía* no sería tan solo una crítica cristiana de los paraísos políticos sobre la tierra, sino también una crítica política de la razón utópica.

Moro discurre desde la atmósfera espiritual de las quimeras modernas que brotan en cascada en el otoño de la Edad Media. Su entorno cultural está determinado por la aspiración general a realizar el hombre en cuanto ente de libertad y espíritu en este mundo. El orto del mundo moderno está indisolublemente ligado a una enérgica afirmación de la vida que descansa en un sentimiento soberbiamente optimista del hombre. «Es costumbre practicada por los reyes y príncipes de la tierra, cuando han fundado una ciudad magnífica y digna de fama, colocar en medio de ella, como culminación de la construcción, la propia efigie, a fin de que pueda ser vista y admirada. No de otro modo vemos que hizo Dios, príncipe de todo, quien después de haber construido todo el mecanismo del mundo, en medio de él, como la última de

todas sus criaturas, puso al hombre formado a su imagen y semejanza» (104). Con estas palabras de Pico de la Mirandola se afirma la nueva «humanitas», haciendo reposar sobre su destino trascendental una confianza inédita hasta entonces en el señorío sobre el mundo. El «renacimiento» del hombre lleva consigo, con necesidad histórica, el advenimiento a un mundo verdaderamente humano. Mas es a partir de esa actitud, extremándola hasta su límite delirante, como se forja la mentalidad utopista moderna en sus formas más culteranas y aristocráticas, como en las más fantásticas, míticas y plebeyas. No es cuestión de entrar en la proliferación de formas que la idea del «reino del hombre» (105) adopta en el mundo moderno desde la primera verdadera protesta contra el cristianismo católico que levanta Wyclif en la Inglaterra del siglo XIV con su idea de una religión «espiritual» movida por el puro amor a Cristo, sin sacramentos ni culto, ligada a los movimientos de la religiosidad popular de la baja Edad Media que la preceden (106) y en convivencia con el fanatismo de las sectas comunistas de John Ball y Tyler, que la siguen, hasta el «espiritualismo» quákero de Fox, que la culmina, a las

(104) Pico de la Mirándola, «Heptaplus», ed. E. Garín, Florencia, 1942, páginas 300-302: «Est autem plerumque consuetudo a regibus usurpata et principibus terrae, ut si forte magnificam et nobilem civitatem condiderint, iam urbe absoluta, imaginem suam in medio illius visendam omnibus spectandamque constituant. Haud aliter principem omnium Deum fecisse videmus, qui tota mundi machina constructa postremum omnium hominem in medio illius statuit ad imaginem suam et similitudinem formatum.» La referencia a Pico es tanto más pertinente cuando que el primer trabajo de Moro es una traducción de aquél.

(105) Cfr. W. Nigg, «Das ewige Reich», 2ª ed., Zurich, 1954.

(106) Cfr. H. Grundmann, «Religiöse Bewegungen im Mittelalter», Berlín, 1935.

que continúan la vía del mito del renacimiento de la *polis* y que desde Petrarca, Valla y el cosmopolitismo humanista del Renacimiento italiano hasta el mismísimo Hegel ven en el Estado el sueño último del mundo de la razón, la arquitectura política de la *Civitas philosophica.* Moro está en el centro de una de las más importantes corrientes humanistas que nutren esa onda utópica y, en cierta medida, él mismo es un exponente de ese medio cultural. Y, sin embargo, la autenticidad de su entendimiento cristiano de la vida, que le liga a la mejor tradición de la mística inglesa (107), le separa tanto de ese medio como la seriedad de su vocación y preocupación políticas le aleja del difuso esteticismo político de los más de sus amigos humanistas. A la postre, el más caracterizado de ellos, Erasmo, vinculado a él por íntima amistad, da la medida de tan distinto temple humano cuando a la hora de su ejecución no tiene más que una palabra para lamentar que Moro se hubiera mezclado en un peligroso asunto en vez de dejar las cuestiones teológicas para los teólogos (108).

El humanismo es *a nativitate* utopista. La fe en la realización de la esencia del hombre en la tierra se resuelve necesariamente en un sueño político (109). Desde el siglo XV, como ha puesto de relieve Nigg, se reactiva la vieja religiosidad *quiliástica* con su anhelo por la realización del reino de Dios sobre la tierra ligándose a aspiraciones sociales de signo de revolucionario ilimitado, y esta recíproca penetración de exigencias sociales en la dis-

---

(107) Cfr. K. Schmidthus, loc cit., págs. 136 y ss.

(108) V. J. Huizinga, «Erasmo», t. e., Barcelona, 1946, páginas 255-256.

(109) V. H. Freyer, «Die politische Inssel», cit., págs. 88 y siguientes.

puta teológica y de legitimación religiosa del anhelo revolucionario señalan uno de los momentos decisivos en el nacimiento del mundo moderno (110). Un siglo más tarde las capas burguesas de la sociedad, que surgen al amparo de la concentración del poder en el Estado absoluto y con ellas los primeros «intelectuales» unidos en la oposición a los privilegios tradicionales y a los criterios de selección social del mundo feudal, ligan también una nueva «religiosidad» al nuevo sentimiento político, una nueva religiosidad o, mejor dicho, una «cuasi-religión» (111) en la que el sentido de lo trascendental se vierte por completo del lado de realización de los valores «puramente humanos» del hombre. Así como sobre la turbulenta heterodoxia de los movimientos plebeyos se alza una utopía que desde los albigenses y bogomilas de la baja Edad Media hasta los taboritas y hussitas del siglo XV persigue, a través de una idealización de las primeras comunidades cristianas, un reino comunista del amor, así también la pasión intelectual y la *devotio speculativa* del humanismo moderno se resuelven utópicamente en una idealización de la antigua *polis* y estimulan las quimeras modernas a base de un reino del *logos* con su nueva aristocracia de «elegidos» para el cultivo del espíritu — y el poder— y su estructura social comunista para el buen orden de las necesidades serviles.

La obra de Moro es, sencillamente, la respuesta tajantemente negativa a estos primeros *clercs* ilusionados y a sus ilusiones humanistas, por parte de quien comparte sus mismos hábitos intelectuales, pero al mismo tiempo ha

(110) Cfr. W. NIGG, «Das ewige Reich», 2ª ed., Zurich, 1954, págs. 133 y ss.

(111) Cfr. A. VON MARTIN, «Burgertum und Humanismus» en «Geist und Gesellschaft», Frankfurt a. M., 1948, págs. 152 y ss.

descubierto las bases reales que condicionan el mundo político moderno y sus estructuras: la tendencia a la expansión territorial y a la concentración política del poder, y la creciente significación de las tensiones económico-sociales en la convivencia política y en la concurrencia de los Estados. Es uno de los hechos más grandiosos de la historia del pensamiento político, un hecho que prueba que este pensamiento sigue un curso que se articula sobre una trama real y no es meramente una seriación caprichosa de especulaciones de gabinete, el que dos hombres de genio, ignorándose recíprocamente, hayan descubierto casi a un mismo tiempo la contextura de la realidad política moderna al constituirse sobre el eje de la sola razón natural y sobre la desnuda dinámica del conflicto de intereses. Pues no cabe duda a este respecto. El capítulo de la *Utopía* de Tomás Moro —*de re militari*— acerca del modo de conducir la guerra y la competencia internacional por los utopianos podría intercalarse entre los *Il Principe* de Maquiavelo, como estrategia política de un principado insular, sin que padeciera, en absoluto, el sistema de la política pura del pensador florentino. Es un mérito que no puede regatearse a las interpretaciones «inglesas» de Moro el haber puesto esto sobre el tapete, bien que desgraciadamente, a costa de un total falseamiento del significado político de la *Utopía*. Pues todo lo que hay de coincidencia en la visión de esa realidad lo hay de discrepancia en la actitud o el objetivo que uno y otro, Maquiavelo y Moro, persiguen poniendo de manifiesto las condiciones reales de la política como lucha en torno al poder. Maquiavelo, «precursor solitario del nacionalismo italiano»

(112), desnuda ante los ojos de los poderosos de su pueblo la faz de un mundo político que tiene por principio y por término el poder, queriendo servir de guía al que, de entre ellos, albergue el propósito de colocar a Italia en condiciones eficaces de competencia con los primeros grandes Estados nacionales. El santo cristiano autor de la *Utopía* quiere, por el contrario, poniendo bajo la luz esa misma realidad, despejar de ilusos el campo político, enseñar la dislocación política que amenaza al que sólo hace gimnasia de la razón o estética del espíritu, creyendo establecer programas de gobierno, y esto no tan sólo por el bien de la política, sino, al mismo tiempo, por el bien de la inteligencia. La tesis que se enhebra desde la primera a la última página del libro consiste, en último término, en esto: todo plan de orden político calculado con vistas de *optimo rei publicae* es inexorablemente *Utopía* (113). Un plan de este tipo no es irrealizable porque pueda estar fuera de las posibilidades de realización que asistan a un grupo humano en una situación dada. Esto puede ser cuestión de tiempo. Es irrealizable en cuanto *optimum,* es decir, en cuanto que adoptando una misma estimativa de la perfección de la convivencia para la idealización *ex ante* y la ejecución *ex post,* una utopía no se realiza más que en figura que encubre la

---

(112) H. Kohn, «Historia del nacionalismo», t. e. México-Buenos Aires, 1949, pág. 117.

(113) En sus cursos de Derecho Político de la Universidad de Madrid, el profesor Javier Conde insistía temáticamente sobre el hecho de que el autor del vocablo «utopía», o sea, Moro, es el que dio certeramente el sentido del vocablo en el subtítulo de su obra, «De Optimo reipublicae statu». En efecto, para Conde la utopía es precisamente una idea política que postula un *óptimum* de orden político. En cuanto óptimo de orden no se realiza en «ningún lugar» —«no hay tal lugar» (utopía)—, pero pretende ser realizable «en cualquier parte». En eso consiste la dimensión utópica para Conde.

real y efectiva frustración de un ideal (114) La *Utopía* de Moro, lejos de ser el «Estado ideal» del «santo del humanismo», es esa misma utopía realizada (115) o la contraprueba de la irrealidad del humanismo como idea política; significa, ni más ni menos, que así como el «reino de Dios» no es un reino de este mundo, tampoco lo es el «reino humano o del hombre». La Utopía es la crítica según la «razón política» de todas las utopías, libro absoluta y temáticamente *anti-utópico.*

La corroboración de esta tesis requiere, naturalmente, un análisis muy atento de la compleja construcción de la obra y de las posiciones que en controversia un tanto solapada se definen en ella. En general, se ha concedido excesiva importancia al detalle de que el primer libro fuera escrito con posterioridad al segundo. No hay ninguna razón para establecer, sobre esta sola base, la estimación de que esté esa primera parte supeditada lógicamente a la segunda hasta el punto de que tenga que ser entendida desde ella; en último término ha de regir la interpretación, la sistemática formal que el autor ha querido dar a la obra y no otra. Tampoco un examen biográfico permite descubrir en la vida de Tomás Moro

(114) Una idea similar acerca de la frustración de las utopías realizadas se encuentra en Berdjaev: «Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar (t. a., hay también t. e.), Darmstadt, 1952, págs. 198 y ss. Para Berdjaev las utopías se realizan, pero bajo inevitables condiciones de desfiguración. Como en el caso de Tillich, en sus reflexiones sobre el utopismo, llega Berdjaev a resultados aprovechables desde presupuestos teológico-metafísicos inaceptables. Por lo demás, tiene a Moro, sin más por uno entre tantos utopistas.

(115) Si hemos de creer a L. Baudin, «L'empire socialiste des Inca», París, 1928, la «Utopía» de Moro estaba ya realizada en la organización político-social del antiguo Perú. Procediendo imaginativamente Moro se habría aproximado mucho más a la realidad que Morelly, que en su «Basiliade» asegura que se inspiraba en el reino inca.

entre uno y otro momento ningún acontecimiento de alcance tal que permita hablar de un giro significativo respecto a su actitud ante la política. Tales explicaciones resultan un tanto artificiales y, de cualquier manera, no encauzan adecuadamente la comprensión en profundidad de las tesis desenvueltas en la obra. Antes por el contrario, cabe decir que la atención más bien superficial que, salvo excepciones, se ha prestado a la primera parte, ha menoscabado las posibilidades del análisis. Reducir el marco del discurso político de la *Utopía* a la simple descripción de las instituciones y de las formas de vida del Estado ideal, que ocupa la segunda parte, es renunciar a las claves más interesantes de la construcción.

El planteamiento del «argumento» utópico está en la arquitectura de la obra, ligado lógicamente a la discusión que suscita Pedro Gilles (116) al manifestar su extrañeza de que un hombre de saberes tan profundos y de conocimientos tan vastos acerca de los hombres y de los pueblos como Rafael Hythlodeo no esté al servicio de ningún príncipe. El tema pertenece al repertorio de los grandes clásicos e incide sobre una situación típica del mundo político del *logos*, de la peculiar contextura de la realidad política en la cultura de Occidente. Por lo mismo que, desde los griegos, la política ha sido para el europeo la composición de la convivencia que traduce la concepción racional del mundo y de la vida a la que refiere el sentido de la existencia, pertenece a los presupuestos mismos de nuestra civilización el tema y la tensión entre «inteligencia» y «política». El primado ló-

(116) «Utopía», págs. 51 y ss. PEDRO GILLES es el tercero de los personajes del diálogo. No es un ente de ficción como HYTHLODEO, sino el secretario de la municipalidad de Amberes. íntimo amigo de ERASMO y de MORO, y a cuyo cuidado estuvo la edición príncipe de la «Utopía».

gico de la inteligencia en la creación de las grandes pautas ideales del convivir tiene que articularse adecuadamente a través de un ajuste político muy difícil. con las posibilidades de manipulación humana que están referidas al principio de la realización política, que es, de suyo, la realidad supralógica a la que llamamos *poder*. Como, por así decirlo, el *tempo* de la concepción y la lógica interna de la construcción política en el plano ideal difieren, en términos absolutos, de la estrategia operatoria y del cálculo de resistencias que rigen la creación política desde el poder, el enunciado de una «verdad» política teoréticamente fundada no es, de necesidad, el enunciado de un postulado político absolutamente justificado. En estas condiciones queda frente a la «inteligencia» un horizonte impurificado y un cauce, a veces tortuoso, para la articulación efectiva de lo que, en términos puros de razón, luce como una evidencia. Lo que Tomás Moro plantea al hilo de la sugerencia de Gilles es un análisis de la inteligencia política. Y este análisis descansa sobre la caracterización de dos tipos de inteligencia que definen dos polaridades de la razón política.

De un lado está Hythlodeo, un hombre que más bien parece un puro espíritu sostenido en el mundo por la frágil estructura corpórea del organismo; un hombre desligado de todo interés práctico, liberado de toda cotidianidad porque a diferencia de los demás, de los hombres que no son fantasmas, sino de carne y hueso, ha distribuido en plena juventud su fortuna entre sus parientes y amigos, pero esto ni siquiera por un impulso de santificación, sino, ante todo, por un gesto soberbio de señorío sobre sí mismo, a fin de que el prójimo, cumplida esa liberalidad, no tenga razón de exigirle el que

se convierta para su bien en esclavo de un rey (117); un hombre liberado por modo tan inaudito de todos los lazos de dependencia en el entorno inmediato, se libera también del cerco vital del espacio político. Hythlodeo es «cosmopolita», un curioso del mundo, un viajero incansable que «nauigauit quidem non ut Palinurus, sed ut Ulyses: imo, uelut Plato» (118), y que, como la misma inquietud humana, ha cruzado todos los equinocios y bebido en todas las culturas desde las clásicas a las culturas vírgenes del Nuevo Mundo acompañando a Vespucio en sus correrías. La inteligencia política es aquí un puro corolario de la personalidad, de la pura «humanitas»; no está aplicada a un *topos* concreto porque, para este hombre, la vía para llegar a lo supremo es la misma en todas partes (119), ni está emocionalmente apegado a una tierra de vivos y muertos, porque «al que no tiene sepultura el cielo le cubre» (120). Con la personificación de Hythlodeo ha conseguido Tomás Moro un torso genial del sentimiento humanista del hombre, un retrato con pinceladas maestras del paradigma humano de la naciente intelectualidad humanista moderna, la cual al hilo del tema de la dignidad y excelencia del hombre ha ido buscando, a través de Petrarca, de Ficino, del *De dignitate hominis* de Gianozzo Manetti de Pico, de Bovillo y tantos otros más (121), el confe-

(117) «Utopía», pág. 52: «...neque id exigere atque expecture praeterea, ut memet earum causa regibus in seruitium dedam».
(118) Ib., pág. 47.
(119) «Undique ad superos tantandem esse uiae», cit., «Utopía», pág. 48, es un dicho atribuido a Anaxágoras.
(120) Ib. id., de la «Farsalia», de LUCANO.
(121) TOFFANIN, ob. cit., págs. 282 y ss.: B. GROETHUYSEN, «Antropología filosófica», t. e., Buenos Aires, 1951, págs. 165 y ss.; E. CASSIRER, «Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento», t. e., Buenos Aires, 1951, págs. 112 y ss.; W. WEINSTOCK, «Die Tragodie des Humanismus», Heidelberg, 1953, págs. 174 y ss.

rir figura humana y corporeizar su nueva tabla de valores, su aristocracia espiritual. Y lo que esos trazos destacan ante todo es la flexión capital del espíritu moderno, la flexión de toda estimativa hacia el principio absoluto de la personalidad, giro que se da con mayor frecuencia que ningún otro en Erasmo, alcanzando hasta las capas más hondas de la vocación religiosa, pues no en vano es Erasmo, antes que Lutero, el primero en remitir a la conciencia los contenidos de la certeza trascendental (122). También el mundo político del humanismo o, más exactamente, la perspectiva ideal de su composición política gira en torno al mismo eje de la personalidad, pues rige también respecto a ella el mismo impulso a extraer la esencia y la verdad de sí mismo, que, en decir de Hegel, era el impulso decisivo por el que estos hombres se sentían gobernados (123). Y, en consecuencia, la realidad política regida por la *mediocritas*, por el esquema casi animal de la fuerza y de la sumisión y el hábito casi humano de la intriga y el fraude, queda ante ellos como una jungla repulsiva que pone en riesgo de perdición la nueva santa humanidad del hombre. Tal es la razón por la cual este Hythlodeo, en el que el discurso político pasa antes por el mito virgiliano de la Edad de Oro que por la áspera materialidad del poder, no tenga más que un *no* inexorable que brota de lo más hondo de su concepción del mundo y de la vida, para

(122) Sobre el «adogmatismo», de Erasmo, cfr. J. Lortz. «Wie kam es zur Reformation», Einhiedeln, 1950, págs. 66 y ss. y del mismo, «Die Reformation in Deutschland», Friburgo, 1948, t. I., págs. 128 y ss.

(123) «Lecciones sobre la historia de la filosofía», t. e., cit., t. III, pág. 167.

la realidad política cotidiana, sencillamente porque tiene por suprema ambición la intangibilidad de su vida como plan de la realización de su ser (124). Ni siquiera por generosidad de espíritu, que la tiene, puede exigírseles el que se interne en el laberinto de la política, pues, puesto a cuidar de la locura de los otros corre buen riesgo de concluir tan loco como ellos (125), ni menos por servicio a la verdad que habría de cumplir en el reino de la mentira, ya que, ignorando si puede convenir a un filósofo el mentir, está bien seguro de que no le conviene a él. Una vez más este «mi», que expresa la radicalización personalista de toda estimativa, este «mi» existencialista, destaca el principio inexorable de la ideación política, para el hombre de Utopía, el hombre que no hubiera salido de la mejor y más venturosa de las repúblicas a no ser para revelar su existencia (127).

El hombre que le da la réplica es el propio Tomás Moro. Asombra la escasa atención que la literatura sobre la *Utopía* ha prestado a este personaje de la obra para filiar el pensamiento real de Moro, siendo así que ha sido cuidado con la minuciosidad y el esmero de un autorretrato. Moro, el personaje, desde las primeras líneas de la obra ingresa en escena como *político*, enviado a Flandes por Enrique VIII, moviéndose en el cuadro de las conferencias internacionales, entre diplomáticos y juristas de primera fila, ¿Qué otra cosa podría significar todo ello sino la presentación en dos trazos de un protagonista de la gran política con su mirada atenta a la realidad? El oficio político, la política como vocación es

(124) «Utopía», pág. 52; «Arqui nunc sic uiuo ut volo...»
(125) Ib., pág. 92.
(126) Ib., pág. 92.
(127) Ib., pág. 98.

el tema de Moro. Pero este tema está desenvuelto desde la «inteligencia» y no como apología del poder. Moro quiere defender contra la idealización política de la inteligencia pura la realización de la inteligencia política. La polémica, llevada con la cordialidad de un diálogo platónico, se plantea así entre el haz de razones que esgrime el filósofo puro para quien, supuesto que no ama las riquezas ni el poder, no hay más que política de ideas, y la argumentación política que postula el servicio de las ideas al bienestar común, y aún a costa del bien privado del sabio. La tesis de Moro es que las ideas no sirven políticamente por sí solas, sino que precisa actuarlas en el servicio del Estado, en el ámbito real de la política, y esto por una sola razón: *"Nempe a principe bonorum malorumque omnium torrens in totum populum, uelut a perenni quodam fonte promanat"* (128). Con ello apunta Tomás Moro hacia la clave misma de la configuración moderna de la política; toda política, en la medida que sea real y efectivamente tal, implica una actitud relativamente al poder: integra poder y se cumple en función del poder, «fuente de la que mana de continuo sobre el pueblo todo bien y todo mal». De esta manera incide Moro, ciertamente con Maquiavelo, en la imagen real de la política; también Maquiavelo ha discurrido políticamente contra aquellos muchos que han visto en su imaginación principados y repúblicas que jamás existieron en la realidad (129). Pero Maquiavelo representa la política «inteligente», que es tanto como decir el servilismo político de la inteligencia, la exaltación del poder al primado de los fi-

(128) Ib., pág. 53.
(129) «Il Principe», cap. XV.

nes políticos, en tanto que Moro representa la «inteligencia política» en la que aún los postulados ideales retienen la esencia de lo político y buscan su realización a través de los medios y dentro de las limitaciones técnicas de la política, en cuanto que realidad. De este modo irrumpe Tomás Moro por una vía media, en la que quedan al margen, de un lado, los idealizadores y, del otro, los arbitristas; la vía de un pensamiento que se constituye desde las posibilidades concretas de la realidad. La expresión precisa de este entendimiento político despunta frente a la objeción de Hythlodeo de que el filósofo no puede imponer su autoridad en los cónclaves políticos, en los consejos del príncipe donde la dialéctica no sirve a la verdad, sino que es esclava del poder: por mala que sea una causa siempre habrá alguno que, por espíritu de contradicción, por prurito de originalidad, por adular al príncipe, sabrá encontrar el medio y la argucia para defenderla (130). Moro admite que Hythlodeo tiene razón; tiene la razón del teórico puro que decide sobre esquemas dialécticos ligados a premisas absolutas y que se vencen siempre del lado de los objetivos máximos de los postulados, en tal manera que estimula propósitos y propugna consejos que resbalan sin acción sobre las mentes conformadas para la manipulación de una realidad de horizonte mucho más angosto. Es, sobre todo el léxico la expresión plástica de la mentalidad, pues el repertorio de palabras de un hombre define las dimensiones de su mundo: el inusitado lenguaje del filósofo, la *philosophia scholastica,* tan placentera en el diálogo íntimo, carece de eficacia en los consejos del príncipe donde se tratan los temas más graves con la

---

(130) «Utopía», pág. 86.

mayor autoridad: «ubi res magnae magna auctoritate aguntur» (131). El «filósofo» cree con esta concesión entregado al «político»: «non esse pud principes locum philosophiae». Es entonces cuando el sagaz Moro precisa su noción de la inteligencia política: se trata de *otra* filosofía, de una «philosophia civilior», de una filosofía que conoce el teatro del mundo y se acomoda gozosa a su papel en la fábula, pues no es cuestión de interrumpir a Plauto con Séneca, no es cuestión de deformar el espectáculo imponiéndole elementos extraños a su específica contextura: en los asuntos públicos, en las deliberaciones políticas, si no es posible destruir completamente las falsas opiniones y corregir los prejuicios inveterados, esto no autoriza para desertar de la política, para desinteresarse del Estado y abandonar la nave de la república en la tempestad so pretexto de que no se puede dominar el viento: *"non in ideo tamen deserenda respublica est, et in tempestate nauis destituenda quoniam uentos inhibere non possis"* (132). Es preciso renunciar a una argumentación y a un lenguaje insólitos y fuera de lugar, es preciso desviar la singladura, seguir el curso oblicuo —*obliquo doctu*— para acercarse, hasta donde se pueda, a buen término. La política tiene buen término, pero no término absoluto: si no puede realizarse absolutamente el bien se puede al menos disminuir el mal en lo posible. Lo demás queda para cuando sean los hombre todos y del todo buenos, para lo que aun resta un buen número de años: *"...quod aliquot abhinc annos adhuc non expecto"* (133).

Moro descubre ahí la premisa de su actitud ante la po-

(131) Ib., pág. 91.
(132) Ib., pág. 92.
(133) Ib., ib.

lítica, y con ella la clave de la *Utopía*. Mientras que Maquivelo ha dado por toda justificación del amoralismo político la condición perversa de la naturaleza humana, Moro ha tomado al hombre —como ha visto Moebus— en su estricta medida ética: llamado al bien, pero desfalleciente. Y esta rectificación de la imagen optimista del hombre que empapa todo el humanismo y de la imagen negativa que ha servido de justificación a todas las formas de despotismo es la clave de la política de Moro: utópica es la política del bien absoluto, la política *de optimo rei publicae*. Lo que separa a Moro de Maquiavelo es que para éste no hay lugar para un tema del bien en la política, no en el sentido tópico del antimaquiavelismo corriente que diaboliza su política (134), sino pura y simplemente dado que el poder se impone al mal contando con sus armas y hasta usando de ellas; para Moro, en cambio, el bien es el tema supremo y la vocación absoluta del hombre, pero el cauce de esa vocación no es la política. El *obliquo ductu* de MORO descansa en la fundamental dualidad cristiana del orden del hombre, en la dualidad de Iglesia y Estado que impone sus límites naturales al bien asequible a la política y que en cambio se cancela tanto del lado de Maquiavelo como de la ética humanista de la perfección, tanto del lado de la *civitas politica* con su construcción de la convivencia sobre el escueto eje del poder, como del lado de la *civitas philosophica* con su construcción política sobre el absoluto principio del espíritu. De esa fundamental dualidad, da razón Moro no

(134) Cfr. B. CROCE, «Etica e Politica», 3.ª ed., Bari, 1945, páginas 252 y ss.

sólo con su obra y con su vida. Da razón también Santo Tomás Moro con su muerte.

6. La discusión en torno a la dignidad de la inteligencia en la política sirve de obertura a la crítica de la mentalidad utópica. Esta crítica está como incoada en una discusión, pero no alcanza a desenvolverse plenamente hasta que Hythlodeo no formula la exigencia maximalista: la supresión de la propiedad privada determina un giro óptimo en los fundamentos del orden político. El *obliquo ductu* de Moro aparece dialécticamente superado, si en efecto cabe suprimir de raíz los estímulos egoístas que condicionan la estructura social y, consecuentemente, la configuración política que trata de modelarlos y componerlos en un orden de compromiso. El *optimum* político según Hythlodeo no podrá alcanzarse jamás fuera de las bases sentadas ya por Platón: la igualdad de las condiciones de vida, la supresión de la propiedad privada: *"Siquidem facile praeuidit homo prudentissimus (Platón) unam atque unicam illam esse uiam posit obseruari, ubi sua sunt singulorum propria"* (135). La mente utópica introduce de este modo en la discusión política un postulado que disloca el tipo de realidad sobre el que esa discusión se planteaba. El político es sacado de su terreno en tanto que su estimativa no alcanza más allá del horizonte propio de la realidad que manipula. Frente a la posibilidad utópica, el político tiene que renunciar al diálogo, no le cabe en la cabeza, no la puede imaginar: *"...ne comminisci quidem queo"* (136). La realidad que él tiene a mano, se le desmorona: ¿cómo puede haber abun-

(135) «Utopía», pág. 96.
(136) Ib., pág. 98.

dancia donde falta todo estímulo para el trabajo?; ¿cómo puede reinar el orden donde no se puede recurrir a la protección de la ley para conservar lo propio?; ¿cómo puede acatarse una autoridad donde no hay margen para la distinción entre los hombres? (137). La respuesta de Hythlodeo a estas observaciones es la descripción del orden social y político de *Utopía*, la racionalización de la quimera política, la presentación en su esquema formal de un orden político, abstracción hecha de una realidad de fondo. A diferencia del primer libro de la *Utopía*, el segundo no es un diálogo. Esto es sumamente significativo. Un intercambio de ideas supone un ámbito común de realidad entre los interlocutores, pero la introducción del postulado comunista en la construcción política ha dislocado el condominio lógico de la realidad. Hythlodeo debe enmudecer a Moro cuando, en vista de sus objeciones, le asegura que no tiene idea de un tal orden político: «imago re aut nulla succurrit aut falsa (138). La imagen es el producto de una afirmación puramente filosófica frente a la política; brota de la controversia entre la política moral y la moral apolítica, entre el político que discurre oblicuamente a través del mundo real y humano para alcanzar las posibilidades morales relativas a la situación y, el maximalista, el idealizador absoluto, el «portador de quimeras» que discurre en el plano de las ideas como formas puras de realidad; es el desenlace, como dice el autor, «nec minus salutaris quam festivus», de la controversia entre una visión ligada a las formas agudas e irregulares pero llenas de vida del «cosmos» político y

(137) Ib., págs. 97-98.
(138) Ib., pág. 98.

una fantasía que se enseñorea sobre las formas absolutas y puras, que cristalizan en la intemporalidad ideal del universo utópico.

Pero esta dislocación dialéctica no queda sin respuesta. Lo que ocurre es que la respuesta crítica va como solapada en la misma exposición. El cuidado que Moro se ha tomado para dejar bien sentada la actitud de Hythlodeo ante el mundo, su concepción de la vida, su sentido de la «humanitas», sirven a la clave irónica de la obra. Pues la *Utopía* de Moro es obra de clave, como Maeztu decía que lo eran el *Quijote* y *Hamlet*. La ironía estriba en que *Utopía* podrá ser la mejor de las repúblicas para cualquiera menos precisamente para Hythlodeo: la idea, la humanidad que estimula la creación política del idealizador, se frustra irremesiblemente en el esquema institucional de Utopía. El hombre que ama vivir según le place, el señor de sí mismo, mal puede encontrar la felicidad en esa isla paradisíaca en la que hasta el más leve gesto vital está regulado con la minuciosidad de un mecanismo; el espíritu inquieto y curioso, mal puede encontrar satisfacción en esta *Utopía* con sus cincuenta y cuatro ciudades absolutamente iguales hasta el extremo de que quien conoce una, las conoce todas: «urbim qui unam norit, omnes nouerit» (139); el viajero que ha cruzado todos los mares, mal puede ser feliz en su reclusión utopiana, verdadera cárcel para el yo abierto al infinito del humanista, donde las lenguas, las costumbres, la organización, las leyes, todo en una palabra, es perfectamente idéntico: *"lingua, moribus, institutis, legibus prorsus iisdem"* (140). En la

(139) Ib., pág. 106.
(140) Ib., pág. 103.

mejor de las repúblicas todo el mundo tiene que trabajar la tierra con sus manos y también, por tanto, el letrado, hombre de urbe, porque el humanismo es planta que florece en la ciudad, tan burgués como la ciudad misma (141). El hombre que persigue el señorío sobre la naturaleza, la transformación de la vida merced a sus saberes y a sus técnicas, encuentra ahora la felicidad en un mundo rústico, donde no encuentra oficios más notables que los manuales: albañiles, carpinteros, herreros, etcétera (140). Cuando se llega a leer que en *Utopía* todo está tan bien organizado que hasta por el buen cuidado y conservación de los edificios es raro el que tengan que buscarse emplazamientos para edificios de nueva planta: *"At apud Utopiensis, compositis rebus omnibus et constituta republica, rarissime accidit uti noua colocandis aedibus area deligatur"* (143), se entra de lleno en la caricatura. Es cierto que todo el cuadro institucional sirve a una ideología: liberar a todos los ciudadanos de las servidumbres materiales, favorecer la libertad y el cultivo del espíritu (144). Pero ¿cómo se consigue? La posibilidad de cultivar el espíritu hasta el nivel humanista está deferida tan solo a una minoría: los que no están dotados adecuadamente tienen que dedicar sus ratos de ocio a seguir trabajando a su albedrío, lo que también aprovecha a la comunidad (145). La posibilidad de la libertad en el sentimiento de la verdad está condicionada a la seguridad común: cuando un utopiano convertido al cristianismo predica en público

(141) Cfr. F. Heer, «Aufgang Europas», Viena, 1949, página 551.
(142) «Utopía», pág. 112.
(143) Ib., pág. 118.
(144) Ib., pág. 120.
(145) Ib., pág. 114.

que tiene por falsas todas las demás religiones, es condenado al exilio (146).

La caricatura no concluye aquí. El pueblo donde reina la libertad reconoce como institución legal la esclavitud; el pacífico pueblo de Utopía, tiene por justa causa de guerra la simple posesión por otro pueblo de un suelo que no cultive, en tanto que impide su disfrute y posesión a los demás, violentando la ley natural (147). Sobre la base de esta sola doctrina, el pacífico Estado Utopía de haber estado en alguna parte en el siglo XVI a la hora de las grandes expansiones trascontinentales de las potencias europeas, en el siglo XIX en la hora del imperialismo colonial o en nuestro siglo de concurrencia por el espacio vital habría estado en guerra de continuo. El ideal absoluto de justicia va asociado necesariamente en el alma humana a una liberación de la humanidad irredenta, y no ha habido ninguna gran revolución de tal pretensión y alcance ideológicos que se haya contenido dentro de los límites estrictos del espacio político donde brota. Así tiende inexorablemente a la guerra. Pero es en el modo de conducir la guerra a que se aplica la inteligencia en *Utopía,* donde Moro consigue los efectos irónicos más sobresalientes. El ideal humanista que está en la base del programa se resuelve en la lucha dentro del pluniverso político, en una inteligencia perversa que encuentra su superioridad en todas las formas de astucia y de fraude, de intriga y de asechanza. También aquí la política impone su dura legalidad y, lo que es más grave, en nombre de una idea absoluta del hombre legitima medios que pugnan contra la moral natural.

(146) Ib., pág. 186.
(147) Cf. F. Caspari, «Sir Thomas More and justum bellum», en «Ethics» (julio 1946).

La *Utopía* de Moro es así la crítica inmanente de toda política construida sobre postulados absolutos de felicidad humana. El hilo de esta crítica conduce desde el planteamiento óptimo a la realización política en términos de negatividad de las premisas. Las utopías se realizan: «todas las grandes revoluciones —escribe Berdjaev— muestran que son justamente las utopías radicales las que se realizan, mientras que las ideologías más moderadas, que parecían más realistas y prácticas, se derrumban y no desempeñan ningún papel» (148). Pero «todas estas realizaciones —añade— han sido otros tantos fracasos y han acabado por desembocar en un régimen que no correspondía a lo que implicaba la utopía» (149). La *Utopía* de Moro encierra el teorema que enuncia esta ley del curso político: el sistema de valores que aniquila la postulación absoluta de una ideología maximalista está en función de lo absoluto de la ideología; el sistema de valores que realiza, está en función de la relatividad del mundo político real. Y así, en la utopía, el «no tener lugar», responde más que a una negación de la realidad a la positiva realidad de una negación: su proceso creador se vence inexorablemente del lado de formas en que se frustran sus premisas ideales y del lado de premisas justificadoras de esa frustración. Sólo en cuanto absoluto ideal de la utopía no concluye nunca.

(148) «Libertad y esclavitud del hombre», t. e., Buenos Aires, 1955, pág. 255.
(149) Ib., pág. 256.

VI

HUMANISMO EUROPEO Y HUMANISMO MARXISTA

Conferencia pronunciada en el «II Congreso Internacional de Cultura Europea» organizado por el Instituto Internacional de Estudios Superiores, «Antonio Rosmini» en Bolzano (Italia), en 29 de agosto de 1957.

Sobre la grave responsabilidad que asumo en estos momentos al dirigirme a uno de los concursos más brillantes de la vida culta europea y sobre la severa censura y la honda preocupación que me imponen la presencia de algunos de los hombres que personifican mis más caras devociones intelectuales, apura la inquietud del que os habla la condición e índole del tema, supuesto que la idea del *humanismo* constituye no sólo uno de los motivos centrales de la especulación y del sentimiento europeo de la vida, sino que encierra también, para mi modo de ver, una de las claves más decisivas del destino histórico de nuestra cultura. Me consta, pues —y me disculpo por ello de antemano—, que, aun cuando con lo que voy a deciros entrego un apretado resumen de algunas horas de estudio y de preocupada meditación, mis capacidades intelectuales están insuperablemente vencidas ante la circunstancia. Tan sólo contando con vuestra benevolencia me atrevo a solicitar alguna consideración humanista para lo que intenta ser el esbozo de una crítica del humanismo, como argumento íntimo del devenir cultural y del destino histórico de Europa.

Cuando Fernad Robert, hace una década, publica-

ba su ensayo de definición del humanismo (1), comenzaba por la observación de que el término humanismo, al desenlace de la segunda guerra mundial, había llegado a convertirse en una expresión de moda. Observación certera, pero, en el caso del humanismo —o quizá mejor de los humanismos y de su conflicto actual, según reza el título del notable trabajo del padre Etcheverry (2)—, insuficientemente apurada; el que, por las líneas más dispares del pensamiento y desde las posiciones más antagónicas en la concepción del mundo y de la vida, se busque una resolución humanista o se postule un humanismo, no constituye meramente un fenómeno de moda o la posición de un *ismo* más en la compleja teoría de las variaciones ideológico-culturales. Es algo que denuncia la configuración peculiar o la estructura íntima del momento histórico de nuestra cultura. Y, si esto es así, el análisis del humanismo no puede hacerse ensayando una definición que, por precisa que fuera, sería una más en la serie opulenta del muestrario filosófico humanista. Contrariamente, la meditación del humanismo tiene que acometerse reconstruyendo históricamente la línea argumentativa que ha conducido a ese momento histórico, explorando la genealogía de un sentimiento de la existencia que hace de la *humanitas* el valor supremo de la vida justamente en el momento en que, por virtud de su general tendencia, se nos torna insoportablemente inhumana. La era de los humanismos es también la fabulosa era delirante de la técnica, la era de las grandes termiteras políticas y de la cosificación

(1) F. ROBERT: «L'humanisme. Essai de définition». París, 1945.

(2) A. ETCHEVERRY, S. J.: «Le conflict actuel des humanismes». París, 1955.

de la existencia, la era de la deshumanización del arte y de la economía, la era de la inseguridad general de los valores, la era del nihilismo. La era en que filosóficamente el hombre ha llegado a erigirse en categoría suprema de valor, es también la era en que es, prácticamente tratado como cosa, como «material humano». Precisamente en el marco de esta trágica paradoja y en el equívoco curso de ese sentimiento del hombre, tal como ha venido objetivándose históricamente, es donde encuentran su conexión lógica y su recíproca implicación el humanismo que podemos llamar europeo y el momento marxista de ese mismo humanismo que, por lo demás, no deja de ser europeo, porque me anticipo a apuntar que la concepción marxista del hombre no es producto extraño al devenir cultural de Europa, sino la resultante lógica de ese mismo devenir a partir de una determinada desviación de sus premisas fundamentales; el tipo singular de desviación que corresponde a su dogmática peculiar.

1

LA IDEA CLASICA DEL HUMANISMO

Para establecer un mínimo de precisiones no estará de más comenzar por la filiación del propio término *humanismo.* Que yo sepa, el término se generaliza y difunde en el siglo XIX, sirviendo a una doble referencia. De un lado, se constituye en común denominador de las corriente pedagógicas que, bajo la influencia del idealismo alemán, intentan resucitar como paradigma el ideal

humano de la Antigüedad clásica (3); de otro, se erige en concepto de la historia de la cultura, sirviendo para designar en su conjunto ciertos capitales motivos espirituales del Renacimiento europeo. Pero salta a la vista que, en este doble empleo del concepto, media un transfondo común, cual es la idealización del sentimiento clásico de la *humanidad*, la exaltación del tipo humano realizado históricamente en el mundo clásico, exaltación de la que en buena parte ha brotado el complejo proceso histórico-cultural que llamamos Renacimiento y que ha nutrido también el fondo común de la pedagogía idealista moderna desde Niethammer a Jaeger.

La historia del humanismo es, desde sus mismos orígenes, la historia de un renacimiento. El concepto de *humanitas*, tal como se elabora en los círculos cultos en torno a Escipión el Joven, sirve desde el primer momento a la renovación y al propio tiempo a la «romanización» de la idea griega de la *paideia*. Este primer humanismo romano es el producto de la crisis espiritual y político-social romana que comienza a manifestarse en el siglo II a C. Todo el organismo espiritual de la sociedad romana comienza por entonces a resentirse de aquel grave desequilibrio denunciado por Salustio, entre la expansión material del poderío romano y la limitación de sus medios de integración espiritual, el desequilibrio entre la hegemonía y la ideología; la tensión resultante del resquebrajamiento de los valores señoriales de la vieja aristocracia, y del impetuoso aluvión de las bajas capas sociales, que encontró en el movimiento

(3) El término «humanismo» aparece acuñado por primera vez en el trabajo del pedagogo alemán y gran amigo de HEGEL, F. J. NIETHAMMER. Cfr. W. RÜEG: «Humanismus, Stadium Generale und Studia Humanitatis in Deutschland». Darmstadt, 1954.

de los Gracos su expresión más convulsa y, en último término, la deficiencia de ideales de vida capaces de integrar un sistema político en expansión, tratando de superar tanto el localismo vetusto, como el cosmopolitismo desintegrador (4). En este clima de inquietud, la elaboración del ideal de la *humanitas* vino a ser, en muy buena parte, el expediente ideológico de la nueva «élite», de los «homines novi» (5) para abrir brecha en el círculo cerrado de la rancia aristocracia, de los *optimates*. La idea de la *humanitas* se elabora en el círculo de los discípulos de Panecio y tiene por contenido esencial el sentimiento de la vida como proceso del libre desarrollo de la personalidad, la concepción del hombre como ente llamado a la plenitud de su ser por la capacidad de forjarse espiritual y socialmente a sí mismo (6). Panecio reelabora, bajo el concepto de *humanitas*, la idea clásica griega de la *paideia*. La cuidadosa distinción entre *philanthropia* y *paideia* que establece Gelio en las «Noctes atticae» para precisar la propia noción de *humanitas* como contenido, no de un humanitarismo que se vence sentimentalmente del lado de toda la humanidad, sino como expresión definitoria de aquella fundamental actitud del griego ante la vida y de aquel señorío sobre la realidad que se resuelven en la superioridad universal del *logos*, revela de modo manifiesto la estirpe griega del humanismo. La ética humanista de Panecio proporciona

---

(4) Cf. ULRICH V. LUBTON: «Das römische Volk». Frankfurt, a. M., 1955, págs. 324 y ss.

(5) Véase J. VOGT: «Homo novus. Ein Typus der römischen Republik». Stuttgart, 1925.

(6) Acerca del origen de la idea de *humanitas*, véase R. REITZENSTEIN: «Werden und Wesen der Humanität im Altertum». Estrasburgo, 1907; y, más recientemente, FRANZ BECKMANN: «Humanitas. Ursprung und Idee». Münster, 1952.

a la nueva clase política romana su armamento espiritual en un doble sentido. Por una parte, construye el tipo ideal de la nueva aristocracia politizando el ideal estoico del sabio, confiriéndole un estilo intelectualista singularmente brillante frente al tosco autoritarismo del viejo patriciado. Y, de otro lado, suministra al imperialismo romano su base ética, su principio moral de autoridad, como tipo de dominación que se justifica por la superioridad intrínseca de los valores que encarna políticamente y como estructura de poder al servicio de una idea superior del hombre (7). Esta es la razón por la que encontramos la exposición más acabada de éste, el primer humanismo histórico de la cultura de Occidente, en la obra de un hombre, Marco Tulio Cicerón, en la que se reactiva la magna utopía platónica de la «civitas philosophica», la «anábasis» del sistema de poder en reino del espíritu (8).

En Cicerón encontramos —y hasta, a veces, de modo literal— los tópicos más característicos del humanismo renacentista. La exaltación de la dignidad humana, verdadero «ritornello» de la antropología filosófica del humanismo del Renacimiento y la idea central que, según hemos de ver, preside la obra más representativa de la apología renacentista del hombre, la «Oratio de hominis dignitate», de Pico de la Mirandola, es decir, la idea de la libertad como opción decisiva del hombre para elevarse a la cima del bien o bestializarse, han sido con todo rigor desarrolladas por Cicerón. A lo largo de toda

---

(7) Cf. HANS MEYER: «Abendländische Weltanschauung». Paderborn-Würzburg, t. I, pág. 340.

(8) Véase MAX POHLENZ: «Antikes Führertum. Cicero *De Officiis* und das Lebens-ideal des Panaitios». Berlín, 1934, página 141.

su obra, en el «De Legibus», en «De natura deorum», en el «De officis», apura una y otra vez ese motivo fundamental del hombre como «dios mortal», como ser destacado de la naturaleza por virtud del don de la inteligencia que le permite dominar la realidad y elevarse constantemente sobre sí mismo (9).

La idea de la *humanitas* y, con ella, el primer brote histórico del humanismo, están íntimamente ligados a las condiciones político-espirituales de la decadencia de la República romana. Pero para aprehender el sentido primigenio del ideal humanista, para alcanzar el verdadero orto cultural del humanismo, es menester penetrar en el grandioso gesto filosófico de la mente griega que constituye el punto de arranque de la concepción del hombre, característica de la cultura y de la mentalidad del Occidente. Ni el humanismo romano, ni el humanismo medieval, ni el humanismo renacentista, ni las formas neohumanistas del clasicismo y del romanticismo modernos, ni tampoco los elementos humanistas del marxismo —Marx ha comenzado su obra intelectual con un trabajo sobre la filosofía de Epicuro— son siquiera concebibles, al margen del «milagro griego», fuera de la poderosa esfera de influencia de la metafísica griega que determinó irrevocablemente el estilo mental del europeo.

Sin otra excepción quizá que la cultura en que brota la idea de un Dios trascendente y creador del mundo, es decir, con la sola excepción de la cultura judaica, todas las antiguas culturas se desarrollan en torno a una intuición cosmológica fundamental, en la que la realidad aparece como una multiplicación de formas ligadas por

(9) Cf. RODOLFO MONDOLFO: «La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua». Buenos Aires, 1955, págs. 382 y ss.

un ciego acaecer, por una dinámica intrínseca de la naturaleza, a la que está sujeta el hombre de igual manera que la piedra o el animal. Lo que separa de todas ellas a la mente griega, el gran gesto metafísico del griego y, a la vez, el giro sobre la conciencia que decidió de una vez para siempre la tradición humanista en la cultura del hombre, radica en la afirmación resuelta del hombre ante la realidad como un ser destacado que predica de sí mismo la facultad de aprehender esa realidad como objetividad. La aproximación a la realidad en la perspectiva del ser es la vía por la que el hombre se abre paso ante el mundo como tal, es decir, como una estructura sistemática de objetos cuya interna conexión puede descifrar tan sólo, entre todos los seres, el hombre. Justamente porque el griego ha desvelado el mundo desde el *logos*, ha liberado también al hombre de su enclaustramiento en la naturaleza, de la prisión mágica del alma. La compresión metafísica del ser y del mundo fue la vía de acceso a la conciencia y determinó la posición señorial del hombre en el cosmos, su vocación de dominio de la naturaleza y de la sociedad. Tal es, para mi modo de ver, la fundamental presuposición metafísica que está en el pórtico de la cultura del humanismo.

La decisiva significación de este gesto sólo puede apreciarse teniendo en cuenta que no fue un hecho meramente especulativo, que no fue tan solo una noción del hombre de contenidos puramente intelectuales forjada a lo largo de la brillante teoría de los sistemas filosóficos. Muy al contrario, fue el producto de una intuición fundamental de la vida que decidió el sistema entero de las formas de vida de la Grecia clásica y el estilo pe-

culiar de su cultura, de tal manera que la filosofía fue, si se quiere, la expresión más brillante, pero tan sólo la expresión de esa otra actitud radical ante la realidad a través de la cual cobró el griego, por primera vez en la historia del hombre, la conciencia de su humanidad (10).

La conciencia de lo humano y no de la humanidad en abstracto o de la totalidad natural de la especie humana, pues la limitación peculiar de la mente griega, consistió en que su descubrimiento no fue el descubrimiento de la humanidad del hombre, sino de la humanidad del griego. Se buscará inútilmente en la literatura y en la filosofía griegas un término que designe la humanidad en el sentido moderno de la expresión. La idea del hombre que brotó en la cultura griega y que habría de erigirse en el paradigma humano de la cultura de Occidente no estuvo nunca referida a la entidad natural del hombre, al hombre como un producto entre tantos de la naturaleza. Más bien, todo lo contrario: fue entendida como la vocación humana de rebasar los límites de su propia naturaleza, como autocreación de una entidad ideal por el cuidado de sí mismo, como verdadera «anábasis» del ser, como cultivo de sí mismo; el hombre, en ese sentido, era la hazaña metafísica de la vida, el ser rematado en *acto* de su potencialidad biológica. Y el griego sintió esta vocación como algo autóctono, como la posibilidad específica de su cultura, de sus estructuras históricas de vida, del sentimiento vernáculo de la *polis*. Por esto mismo estableció una distancia casi metafísica frente al bárbaro y no rompió jamás la conexión íntima entre *paideia* y *polis*, es decir, entre la formación ideal

(10) W. JAEGER: «Paideia», t. c., t. I, págs. 10 y ss.

del ser del hombre y el condicionamiento político-social de esa formación. Ambas cosas —escribe Jaeger, el máximo investigador de la *paideia*— eran uno y lo mismo: «En tiempo alguno ha sido el Estado, en tan alta medida, idéntico con la dignidad y el valor del hombre. Aristóteles designa al hombre como un ser político y lo distingue, así, del animal por su ciudadanía. Esta identificación de la *humanitas*, del ser del hombre, con el Estado, sólo es comprensible en la estructura vital de la antigua cultura de la *polis* griega, para la cual la existencia en común es la suma de la vida más alta y adquiere incluso una calidad divina» (11).

La *paideia*, como forma del humanismo griego y como protoforma de todos los humanismos, fue esencialmente la construcción ética de la voluntad de señorío del hombre. El primer ideal aristocrático de Occidente, el primer intento de concebir la autoridad del hombre sobre lo humano y de configurar las estructuras sociales de poder, no sobre la superioridad meramente física, ni sobre símbolos mágicos y ni siquiera sobre las formas ancestrales de privilegio social, sino sobre la autoridad moral derivada de la superioridad en la formación del tipo humano. Y permítaseme, un inciso. Tocamos aquí uno de los motivos más dramáticos de la proyección política del humanismo. Todo humanismo, en cuanto alumbramiento de un tipo ideal de hombre, difícilmente puede resistirse a la tentación revolucionaria, a la sugestión de imponer una imagen del hombre y un entendimiento de la vida que se afirmen idealmente en el marco de la Historia, en un momento dado, como el canon supremo de la autoridad y como clave de orienta-

(11) Ibid., págs. 131-132.

ción de las formas sociales de vida. Hasta qué punto esta tensión del espíritu que busca su realización puede llegar a ser angustiosa sobreponiendo ese objetivo revolucionario a la pureza espiritual de sus premisas, lo muestra la historia de todas las revoluciones. La trágica dialéctica de los medios y los fines es la tragedia íntima de la revolución y, como hemos de ver, en su momento, el drama interno del humanismo marxista.

Desde su mismo punto de arranque, la *polis* clásica, como dice Jaeger, se desarrolló en una tensión constante entre los dos polos del *poder* y de la *educación* (12). La concepción griega del hombre como animal político, que es tanto como decir la idea de que el hombre se eleva sobre su natural animalidad por su incardinación vital en el medio social, constituye el elemento básico de la mentalidad política de Occidente, la cual se caracteriza frente a toda otra, por el estilo peculiar que le imprime su vocación proyectiva, su tendencia a concebir el poder y la política como los medios para la realización social, en el sistema entero de las formas de vida, de una *idea del hombre*. De esta forma, toda la cultura política de Occidente está sujeta a una singular conexión dialéctica entre el *espíritu* y el *poder* —un tema sobre el que Thomas Mann ha disertado bellamente en sus *Betrachtungen eines Unpolitischen*—, por virtud de la cual el poder sólo se constituye en *autoridad* a base de un profundo movimiento espiritual, a base de una afirmación hondamente ética del hombre, que sirve como esquema configurador del orden social y, al propio tiempo, como título de justificación. Pero éste es sólo uno de los aspectos de la relación. El otro está en las desviaciones a que ese mismo

(12) Ibid., págs. 336-337.

nexo entre el espíritu y el poder queda sujeto desde su misma constitución. A la desviación resultante, por un lado, del hecho de que toda idea, asumida como tal, es decir, en el entusiasmo religioso por la verdad, tiende a imponerse y a realizarse políticamente incluso por la violencia. Es la desviación *utopista* que nutre de modo permanente la vocación revolucionaria de nuestra cultura. De otro lado, está el hecho mismo del poder político que, como quiera que se conciba, no puede desprenderse de su intrínseca condición, de su tendencia expansiva y de su inclinación natural a mecanizarse, a convertirse en un aparato técnico de manipulación de masas. A esta desviación corresponde la propensión del poder a movilizar las fuerzas espirituales para el servicio de los objetivos políticos, es decir, la servidumbre política de la cultura, la *politización del mundo del espíritu*. Es la desviación *ideológica* de la mentalidad política de Occidente, que está en la base de todos los absolutismos, de todos los despotismos ilustrados y de todos los totalitarismos contemporáneos.

Y también, desde este punto de vista, nos ofrece la cultura griega algo así como una magna obertura, en la que queda como anticipado el común argumento de la tragedia política europea y de la mentalidad que la subyace. Nosotros, en el mediodía del siglo XX, podemos comprender, quizá como nunca a lo largo de la historia de nuestra cultura, la profunda crisis espiritual de la vida griega del siglo IV a. C., cuando se produce la dislocación de todas las pautas clásicas del valor y entran en bancarrota los pilares básicos de la convivencia griega. Nosotros sabemos, porque nos debatimos en similar angustia, lo que significa la multiplicación anár-

quica de las ideologías, la pulverización de un patrimonio espiritual común sobre el que ligar armónicamente los matices y las formas particularizadas de valor sin romper una esencial melodía de fondo; nosotros sabemos por experiencia vital lo que significa la desorientación universal en torno a la concepción del hombre y del mundo y la paralizadora vacilación con respecto a las verdades concretas de la vida práctica por la sistemática puesta en duda de toda clase de premisas metafísicas. Al igual que los griegos del siglo IV, nosotros hemos perdido el *sentido de la totalidad,* la visión cósmica de lo real, la capacidad de establecer y enjuiciar las relaciones concretas de vida sobre un esquema universal de orden absolutamente afirmado (13). Nosotros hemos llegado, en determinadas fórmulas del existencialismo contemporáneo, a establecer el evangelio del nihilismo, pero este evangelio fue revelado, hace ya muchos siglos, por Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas.» El existencialismo, ha dicho uno de sus pontífices máximos, es un humanismo (14). Y con harta razón. Pero la fórmula de Protágoras, siendo la expresión límite del humanismo, la radicalización extrema de la subordinación anárquica de la realidad al *yo,* es también, e incluso lo es *par excellence,* radical *existencialismo.*

Pero hay más. Nosotros tenemos también a nuestros sofistas y a nuestros retóricos. La sofística griega nació de esa bancarrota del patrimonio espiritual de la Grecia clásica, como una especie de ortopedia filosófica que,

(13) Cf. H. RAUSCHNING: «Masken und Metamorphosen des Nihilismus». Wien, 1954, págs. 63 y ss.
(14) J. P. SARTRE: «L'existencialisme est un humanisme». París, 1946.

admitiendo como premisa el relativismo universal del saber religioso y del saber profano en torno al ser, buscaba una base de concordia, una arquitectura político-social a base del pacto, del artificio, de la convención y de la ordenación puramente formal de la concurrencia y de la lucha por el poder. Pero cuando el poder político pierde o se desprende de toda ética de la verdad entra en juego lo que estudiando precisamente la sofística griega ha llamado Ernst v. Hippel, el «principio de cuantificación del poder» (15): en la misma medida que se desplazan los fundamentos cualitativos de la autoridad, se afirman, en su lugar, los elementos mecánico-cuantitativos del poder. Toda sofística, tiene su mística de la violencia. Y tenemos también nuestros retóricos, o, si se quiere, tenemos la retórica mecanizada que corresponde a una civilización altamente técnica como la nuestra, pero no por eso inmune a las debilidades congénitas de la naturaleza humana. El retórico clásico, cuya vera efigie ha dejado inmortalizada Platón en el Polo del *Gorgias*, ha descubierto el lenguaje en comunicación de masas como medio del encantamiento político, ha acertado a suspender la búsqueda de la verdad bajo la magia de la palabra, ha conseguido el instrumento de suprema eficacia para la dominación política: la esclavitud del alma. La retórica es ciertamente una de las más brillantes realizaciones de la cultura humanística y, sin duda, su restauración bajo el humanismo renacentista nos ha dado una buena parte de lo que culturalmente somos. Ahora bien, no es un arte sin peligros. Es algo de lo que estamos bien seguros, en los días que corren de nuestro

(15) ERNST V. HIPEL: «Geschichte der Staatsphilosophie». Meisenheim a. G., 1955, págs. 105 y ss.

siglo, cuando las técnicas propagandísticas han llegado a hacer realidad el viejo ideal de Lenin de fundar una ingeniería del alma.

Con su disolución sofística y retórica, el humanismo clásico descubrió las limitaciones intrínsecas de una concepción puramente humanista de la vida. Pero la respuesta positiva a este descubrimiento fue la filosofía de Platón, es decir, el grandioso descubrimiento de que el ideal humanista de la personalidad necesita inexorablemente para no caer en la aniquilación del hombre de un marco trascendental, de un horizonte absoluto para la existencia. Platón acometió la gigantesca tarea de la restauración de la *polis* clásica, reestableciendo la suprema premisa metafísica de que la verdad late en el seno del ser y que el orden del ser remata en un principio absoluto trascendente al hombre. Es una cuestión decisiva para la valoración del humanismo en la cultura europea el resolver positiva o negativamente la cuestión de si es humanista o no la filosofía de Platón. El humanismo renacentista y las formas modernas de neohumanismo se encuentran sometidas de modo intenso a la influencia de Platón, pero se ha observado muy justamente que, mientras Platón intenta restaurar la fe de que hay algo más allá del hombre que lo vincula de modo absoluto, la fe en que Dios es la medida de todas las cosas, adopta Isócrates, con los sofistas, el patrón del hombre como medida de todas las cosas (16). Pero, ¿en qué consiste, estrictamente hablando, el humanismo? Si por humanismo se entiende aquella situación límite a que por la desviación de su propia dialéctica ha conduci-

(16) BRUNO SNELL: «Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen». Hamburg, 1955, pág. 336.

do muchas veces a lo largo de la historia el mismo humanismo, es decir, el desbordamiento de la posición del hombre en el Cosmos, la idolatría de la personalidad, la devaluación universal de la realidad a base de un antropocentrismo delirante, entonces Platón no es humanista. Pero esto no quiere decir que el tema del hombre y, sobre todo, el tema de la conformación humana de las estructuras sociales no esté en el centro de la filosofía platónica, cualquiera que sea la suerte de sus concepciones políticas en particular. Jamás cede el hombre, en la filosofía de Platón, su posición de punto de partida de todo saber, y es este saber sobre el hombre el que plantea exigitivamente la necesidad de un horizonte trascendental de la existencia. El dualismo entre el mundo de las ideas y el mundo sensible es la réplica metafísica al análisis existencial de un ser —el hombre—, el cual está sumergido como ser vivo en el flujo incesante del mundo, pero, por otra parte, se ve impulsado naturalmente a buscar un sentido a su conciencia de ser, que no encuentra verdadera satisfacción más que por la trascendencia del mundo. El que, con respecto a esta trascendencia y al destino trascendental del hombre, la respuesta platónica no sea satisfactoria, no menoscaba su humanismo; es tan sólo la expresión del carácter fundamentalmente trágico del humanismo platónico (17), que se encuentra en estricta correspondencia con la íntima tragedia de la mente griega, la cual, habiendo liberado al hombre del devenir implacable del mundo de las cosas, y habiendo así accedido a una conciencia humana del hombre, no pudo encontrar la réplica trascendental

(17) HEINRICH WEINSTOCK: «Die Tragödie des Humanismus». Heidelgerg, 1953, pág. 100.

adecuada al hecho mismo de esa conciencia. El humanismo de Platón fue, pues, un humanismo teológico, pero su teología fue negativa, del mismo modo que su Dios fue el primer *Deus absconditus* (18) de la cultura europea.

Con lo dicho hasta aquí, creo haber esbozado un esquema de la génesis del humanismo. Ahora podemos hacernos cargo de que el humanismo histórico, el humanismo romano tal como rebrotó en el círculo de los discípulos de Panecio, prolongaba una larga tradición espiritualista surgida de los elementos más puros de la cultura griega, pero que, como respuesta metafísica al problema del hombre y también como paradigma político-social para la configuración de la convivencia, tenía desde muy atrás cancelada la mayor parte de sus posibilidades. El humanismo estoico no sólo se resuelve en un mundo espiritual, al que, como dice Hegel, le falta objetividad, sino que políticamente carece de sentido y de eficacia: la idea abstracta de la Cosmópolis humanista no sirve de justificación a ninguna forma política concreta, y, al mismo tiempo, las justifica todas (19). Y, por lo mismo, tampoco es este humanismo estoico, romanizado en la magna retórica de Cicerón, el que vendría a constituir la médula espiritual del imperio romano. Aunque Augusto decora la fachada externa de la nueva forma política con motivos clásicos cuidadosamente escogidos, la ideología del imperio necesitaba de una vitalidad política y de una capacidad de expansión de las que la filosofía de Cicerón carecía (20). Tal fue la función que

(18) Ibid., págs. 96 y ss.
(19) Cf. EMILE BREHIER: «Chrysippe et l'ancien stoicisme». París. ed. 1951, pág. 261.
(20) V. CH. N. COCHRANE: «Cristianismo y cultura clásica», t. e., México, 1949, pág. 69.

cumplió, o al menos pretendió llenar la epopeya de Virgilio con su ideal de la *romanitas* y su sentido de la *pietas*, es decir, con una concepción orgánica de la universalidad y con una conciencia tan verdaderamente religiosa de la personalidad que Haecker ha podido escribir con razón, que los dos más grandes paganos y padres seculares de Occidente, Platón y Virgilio, fueron *vates gentilium* que no han dejado en su ideal humano ni una sola huella de oposición a Dios (21).

2

HUMANISMO CLASICO Y HUMANISMO CRISTIANO

El interés de una comprensión adecuada del humanismo clásico y de la interna tensión entre sus elementos constitutivos no es tan solo meramente histórico. La importancia de la cuestión resulta, sobre todo, del hecho de que esos mismos elementos —y por lo tanto aquella su tensión— aparecen objetivados históricamente como formas culturales del desarrollo del espíritu europeo. Se siente uno inclinado a interpretar, no el hecho trascendental de la Revelación cristiana, pero sí la forma histórico-cultural de la Cristiandad medieval, como un proceso de poderosa síntesis entre el impulso trascendental de la fe y el impulso racional del *logos*, síntesis de la que salió nada menos que el estilo fundamentalmente *teológico* de la cultura europea. Y, al mismo tiem-

(21) Th. HAECKER: «Virgilio, padre de occidente», t. e., Madrid, 1945, pág. 109.

po, cabe interpretar el Renacimiento en cuanto pórtico magno de la cultura moderna, como una decisiva flexión sobre el mundo de un ser que ha cobrado la plenitud de conciencia sobre sí mismo, justamente merced a la comprensión trascendental de la realidad. No dejo de hacerme cargo de que síntesis tan vastas están sujetas a todos los riesgos que lleva consigo la objetivación histórica de los conceptos, pero, con todo, es sumamente difícil comprender la dinámica cultural europea de otra manera que a partir de la fundamental bipolaridad entre los dos principios que han solicitado constantemente el alma del europeo: Dios y el mundo. Pero Dios, no como fuerza de las fuerzas de la Naturaleza, no como un principio cósmico ni como clave de la inexorable fatalidad del destino del hombre, sino Dios como Ser Supremo y como Dios hecho Hombre, Dios como instancia suprema del hombre para la salvación y como Amor; es decir, como la definitiva superación teológica del fugaz *Eros* platónico (22). El gran drama teándrico de la Encarnación y la Redención del hombre por Dios, definen de una vez para siempre el estilo trascendental del humanismo cristiano y el carácter humanista de la teología cristiana. Y, de otra parte, el mundo; pero el mundo no como mero sistema de relaciones entre los seres, sino como teatro del destino y de la obra creadora del hombre, el mundo como «reino del hombre», como «reino de la luz», es decir, como todo un sistema de formas que reciben la impronta específica del espíritu humano y de las que el hombre es, para decirlo con una bella metáfora de Ficino, su nexo y su germen: el hombre, *copula mundi.*

(22) Cf. Anders Nygren: «Agape and Eros», t. I., Londres. página 467.

Hay, pues, un humanismo que mira hacia Dios y un humanismo que se vence del lado del mundo, pero del mismo modo que la cristianización de la mente europea a partir de su genealogía grecorromana no es siquiera concebible sin la poderosa exaltación de la personalidad humana que enseñorea el dogma cristiano, tampoco —y es menester subrayar esto bien— la espiritualización del reino del hombre, lo que llamamos *cultura,* es decir, la objetivación histórica de todas las energías espirituales del hombre puede ni siquiera pensarse fuera de aquello que el cristianismo ha brindado al hombre: su reconocimiento como imagen de Dios en el mundo. En aquel famoso texto del Cusano, «homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo», está toda la grandeza y todo el riesgo de los humanismos europeos.

Lo expuesto hasta aquí anticipa mi opinión en torno al problema de si hubo o no un humanismo medieval. Los historiadores de la cultura del XVIII y del XIX se han esforzado muchas veces, con empeño digno de mejor causa, en desalojar la vida medieval del reino de la cultura. Han presentado muchas veces la Edad Media como un abismo de barbarie entre las dos poderosas cimas de la Antigüedad y la Edad Moderna, construyendo el concepto cultural del Renacimiento para establecer el nexo de sentido histórico entre las dos. Hoy este esquema, incluso para los que rechazamos por entero la idealización romántica de la Edad Media, se nos antoja enteramente falso. Un historiador de la talla de Huizinga ha llegado a decir, tras llevar a cabo una investigación cuidadosa del concepto, que «el Renacimiento no puede ser considerado como antítesis pura y simple de la Edad Media, ni siquiera como zona divisoria entre la época

medieval y los tiempos modernos» (23). La imagen humanista del Renacimiento está siendo, por otra parte, objeto de revisiones que tienden a poner de manifiesto cómo no es posible considerar como renacentistas todos los motivos culturales característicos de los albores de la época moderna. Pero, fundamentalmente, cuando se persigue la filiación de los grandes valores culturales de la Edad Media, es bien fácil descubrir su rigurosa inserción en la tradición humanista. A lo largo de la Edad Media ha sido el pensamiento de San Agustín el gran faro espiritual de la cultura de Occidente. Es innecesario apuntar aquí hasta qué punto el pensamiento agustiniano es como la gran prolongación en la cultura cristiana de la reelaboración del humanismo clásico en la filosofía de Platón. Pero puede contribuir a la precisión del concepto de un humanismo cristiano recordar la cuidadosa distinción agustiniana, en el *De Trinitate*, entre la *sapientia* como «aprehensión intelectual de lo eterno» y la *scientia* como «aprehensión racional de lo temporal» (24). La *sapientia* es el conocimiento que cobra el alma de sí misma por el conocimiento de Dios y de su mano en el mundo, es decir, la vía del hombre hacia la plenitud de su ser; la *scientia* es el conocimiento de las relaciones entre las cosas, que permite al hombre moverse en la realidad como corresponde a la dignidad de su ser. Difícilmente se conseguirá una expresión más lograda de un humanismo integral. Es también falsa, y de toda falsedad, la idea de que un humanismo cristiano es en sí misma incoherente, porque el sentido de la trascendencia

(23) J. Huisinga: «El problema del Renacimiento», en el *concepto de la Historia y otros ensayos*, t. e., México, 1946, páginas 153-154.
(24) Cochrane: Ob. cit., págs. 403 y ss.

pugna con la veneración de las creaciones del espíritu humano por cuanto formas perecederas. Es falsa, en primer lugar, históricamente, como lo demuestra la ingente tradición cultural de la Cristiandad en todas las formas de expresión del genio humano; pero es falsa también como tesis, como mero postulado intelectual. Bastará recordar el bello trabajo de Martín Grabmann sobre *La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino*, para poner de manifiesto no sólo el hecho obvio de que la fe cristiana es compatible con una valoración adecuada de toda actividad profana del espíritu, sino que, además, allá donde llega a empapar hasta lo más íntimo la conciencia del hombre se convierte en fuente inagotable de vivencias estéticas. Y permítaseme aducir un último testimonio. Nadie con más autoridad que Werner Jaeger, el gran investigador del humanismo clásico, podría ser invocado para decidir en esta polémica acerca de la condición humanista del sentido cristiano del saber y de la vida. Jaeger ha afrontado el tema por modo directo y, como no podía menos de ser, con admirable magisterio, en sus conferencias, en 1943, para las *Aquinas Lectures*, publicadas bajo el título «Humanismo y teología». Estableciendo conexiones rigurosas entre el humanismo clásico, la teología cristiana y la renaciente imagen del Universo de Dante y los primeros humanistas, alcanza Jaeger la conclusión de que esos tres grandes motivos sinfónicos de la cultura occidental están, los tres, presididos por la vocación de eternidad del hombre, por un ideal de la vida humana que está enteramente saturado de la presencia de Dios (25).

(25) Cf. W. JAEGER: «Humanisme y Théologie», t. f., París 1956, págs. 57 y ss.

Existe, sin embargo, una tragedia moderna del humanismo, una dialéctica del humanismo en el mundo moderno, en la que a medida que se avanza parece como si se tratara de dar una representación histórica a la caída original del hombre y de recrearse en la construcción de un mundo como permanente fuga de Dios. Este es el humanismo que queda al descubierto cuando se trabajan los textos juveniles de Marx al igual que si fueran palimpsestos, es decir, levantando su faz externa para dejar al desnudo los elementos protomarxistas de la cultura europea, la genética del marxismo como herejía humanista del mundo moderno. Debemos, en primer lugar, establecer su filiación y apuntar sus formas de realización histórica, sus cristalizaciones político-sociales; examinar, después, su verdadero papel en la filosofía de Marx y su destino en el marxismo como ideología, para concluir finalmente con la propia tragedia de ese humanismo herético en la ideología oficial y en la experiencia política del totalitarismo marxista contemporáneo.

3

HUMANISMO MODERNO Y HUMANISMO MARXISTA

Uno de los grandes investigadores de la Edad Media, Johannes Bühler, ha recordado que en uno de los portales de la catedral de Worms una estatua recuerda al visitante, con impresionante simbolismo, el recelo medieval frente al mundo del hombre. Una arrogante mujer representa las galanuras y los encantos del mundo, pero

por su espalda trepan las más repugnantes alimañas (26). Por los días en que cobraba vida este símbolo, la actitud contemplativa y la voluntad ascética del hombre medieval comenzaban su declinación en Europa. Del mismo modo que en los claustros se diagnosticaba una enfermedad del espíritu, la «acidia» o «acedía», que era como la nostalgia de vida que experimentaba un ser cuya existencia discurría espiritualmente en el más allá, la naciente inteligencia profana y los primeros representantes del arte moderno comienzan, mediado el Cuatrocientos, a descubrir en el mundo del hombre un nuevo reino del espíritu. Ese, en un principio, leve giro de la mente y del sentimiento estético, del que se hace eco, el primero de todos, Petrarca, señala el orto del humanismo moderno. Todavía la Beatriz del Dante, como la Laura de Petrarca, son los símbolos femeninos de una erótica enteramente espiritual, pero la una es la encarnación femenina del espíritu, mientras que la otra es la sublimación espiritual de la mujer. Aquel nuevo *De contemptu mundi* de Petrarca, con su excitante énfasis poético sobre la Naturaleza y la creación artística del hombre, parece como si dejara entrever la sombra de un peligro que el místico Gerson señalaba admonitoriamente: «Amor espiritualis facile labitur in nudum carnalem amoren.»

Existe un humanismo moderno si se quiere, no por virtud de una ruptura violenta con los motivos fundamentales de la vida medieval, pero sí por la insistente proyección de esos mismos motivos dentro del marco de la existencia vital e histórica del hombre. En primer lugar, está bajo la forma de un aparente renacimiento

(26) Cf. J. Bühler: «Vida y cultura de la Edad Media», t. e, México, 1956, pág. 47.

del humanismo clásico, una reiterada exaltación de la dignidad del hombre entre los seres, que concluye en una verdadera apoteosis. Lo verdaderamente original de la filosofía del humanismo es su énfasis sobre la espiritualidad humana, su preocupación por situar al hombre en un puesto de privilegio dentro del Cosmos. El tema del hombre, como «copula mundi», como nexo ontológico en el reino de las cosas, como potencia espiritual ante la que se abre el mundo como creación del espíritu trascendente, es un lugar común en los albores de la filosofía moderna, que va depurando progresivamente sus matices, desde el Cusano hasta Bruno, pasando por Manetti, Ficino, Pico de la Mirandola, Bovillo, hasta concluir en una nueva visión del mundo caracterizada por estar construida en torno al eje metafísico del hombre (27).

Sería, sin duda, exagerado ver en esto el consumarse de aquella ruptura con la trascendencia que algunos siglos después concluye la inteligencia europea sobre la base de nuevos supuestos científicos, técnicos, políticos y sociales. Es muy cierto lo que Arnold Hauser ha señalado últimamente: que la imagen naturalista y librepensadora del humanismo renacentista es una imagen construida por el liberalismo contemporáneo (28). La filosofía, fundamentalmente neoplatónica, del humanismo moderno está saturada de elementos cristianos, pero el centro de gravedad de la determinación ética de la vida y la pauta de las valoraciones culturales y estéticas están en ella sensiblemente desplazadas hacia el hombre. Falta toda

---

(27) Cf. G. Gentile: «Il pensiero italiano del Rinascimiento», ed. Firenze, 1940, y E. Cassirer: «Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento», t. e., Buenos Aires, 1951.

(28) A. Hauser: «Sozialgeschichte der Kunst und Literatur», Munich, 1953, t. I, págs. 281 y ss.

intención crítica frente a la imagen teológica de la realidad, pero en el seno de ella misma comienza a animarse el movimiento espiritual del hombre, la dinámica y la actitud fáustica del europeo, el afán de señorío sobre la naturaleza y sobre la sociedad.

La nueva dignificación del hombre es importante en la medida que se corresponde con una actitud general ante la existencia que paulatinamente se hace sentir en todas las estructuras objetivas de articulación de la convivencia. Aunque las líneas de elaboración intelectual no sean siempre las mismas, y a pesar de discrepancias harto significativas, es lo cierto que todo el organismo espiritual de la época moderna termina por inscribirse en esa tendencia de dominación humana de la realidad. La ciencia moderna con su perspectiva fenomenista y su vocación eminentemente técnica, la nueva estética tal como la descubrimos en Giotto, Fracastoro y en Botticelli, con su descubrimiento poético de la Naturaleza y su indomable fe en la energía creadora del artista, la nueva política con su exultante sentimiento del poder, así como la nueva economía dominada por el sentido de la ganancia, se revelan todas ellas, cuando se penetra profundamente en sus últimas significaciones, como los ejes sobre los que se articula un nuevo horizonte de la vida.

Es cierto; todavía durante siglos continuará presidiendo la fe en Dios la vida espiritual y material del europeo, pero es inútil engañarse. Todas esas esferas de vida, y la misma vida personal que dentro de ellas se conforma, reconstruyen sus contenidos más importantes marginando en cierto modo esa fe que las decora. Todo el conjunto de formas de vida se mueve y ajusta según los

patrones que se hacen valer en la nueva sociedad, los cuales a su vez constituyen los supuestos del estilo burgués de la civilización moderna. Alfred von Martin ha establecido en un trabajo, brillante como todos los suyos, el sistema de relaciones que se da entre *humanismo* y *burguesía* (29). Tales relaciones constituyen el contrapunto dialéctico del humanismo marxista, al igual que la estructura económica del capitalismo, como anatomía de la sociedad burguesa, constituye el momento negativo en el devenir del comunismo. Humanismo y burguesía se ligan recíprocamente, para von Martin, como «medios» respectivamente adecuados: el ideal ético y estético del humanismo es un medio tan adecuado en el orden espiritual a la contextura burguesa de la sociedad, como ésta, a su vez, es una estructura sociológica adecuada a las exigencias espirituales del humanismo. La idea humanista de la libertad, como libre desarrollo de la personalidad, se corresponde de modo preciso con el sentido de la libertad burguesa y su realización en la concurrencia económica y política. El humanismo, del mismo modo que la naciente burguesía, está dominado por el medio sociológico de la ciudad: la idea humanista del «espíritu» —dice Martin—, como el dinero, la savia de la economía burguesa, tiene su hogar en la ciudad. El tránsito de la economía natural a una economía dinámica animada por el móvil ilimitado de ganancia tiene su fiel correlato en la movilización del espíritu, en la inquietud característica del saber humanista, en la sustitución del ideal de la «vita contemplativa» por el de la «vita speculativa». Y, en definitiva, las dos notas en que se re-

(29) «Bürgertum und Humanismus», en «Geist und Gesellschaft». Frankfurt a. M., 1948, págs. 148-158.

suelve todo el estilo burgués de la existencia, el culto al individuo y la voluntad de poder, son también los estímulos más poderosos de la conciencia humanista. Del mismo modo que la economía burguesa, con palabras de Marx, ha subvertido todo el sistema idílico y patriarcal de las relaciones feudales, quebrantando sin piedad todos los lazos que unían al hombre feudal a sus superiores naturales, no dejando otro vínculo entre el hombre y el hombre que el duro pago al contado (30), la mentalidad humanista hace del *yo* el eje del espíritu, el único punto de orientación del hombre en el Universo. Al individualismo puramente *cuantitativo* de la burguesía corresponde, en palabras de Martin, el individualismo *cualitativo* del humanismo. Y a la voluntad de poder que el burgués satisface en el mundo de la economía y de la política, responde el humanista con un tipo de saber que permite al hombre enseñorearse sobre el universo mundo, con una verdadera soberanía del *yo* sobre toda la realidad.

La consecuencia más decisiva, para nosotros, de todo lo expuesto, es que, del mismo modo que el sistema de las contradicciones internas de la economía capitalista es el revulsivo que hace brotar la utopía comunista en orden al sistema de necesidades materiales, así, también, el conjunto de las contradicciones internas del humanismo moderno y el desequilibrio constitutivo de la mentalidad que lo soporta es el punto de partida de la utopía humanista del comunismo. En efecto, la crisis de la conciencia humanista moderna trae su causa de una contradicción de principio, de la que son secuelas todas las de-

---

(30) K. MARX: «Die Frühschriften». Stuttgart, 1953, páginas 527 y ss.

más. La conciencia trascendental del hombre, aquel saberse el hombre a sí mismo como trascendente de que el humanismo extrae todas sus energías, descansa sobre el postulado metafísico de Dios, pero la realización histórica de esa conciencia en el mundo humanista es la negación progresiva de ese postulado. Es cierto que el humanismo no es ateismo o, de modo más exacto, no es aún ateismo; pero el Dios del humanismo parece haber delegado todos sus poderes en el hombre. La misma idea de la Revelación, como saber que no emana del seno íntimo del hombre ni se conquista en el proceso de formación de la personalidad, está en cierta tensión dentro del saber humanista. El mismo Cristo es para Erasmo fundamentalmente el gran educador de la Humanidad: «Christus est totius eruditionis et eloquentiae scopus.» (31). Mas con todo, Dios sigue presente en esta conciencia como acto de su pura posibilidad, pero también como «conditio sine qua non».

La filosofía de Hegel fue el último y más acabado intento del humanismo europeo para solventar esta enorme contradicción y para devolver a la mentalidad humanista su serenidad y su equilibrio interior. Y por esta razón Hegel está en el umbral de la crisis moderna del humanismo, al igual que Platón está en el pórtico de la crisis del humanismo clásico. Los dos han llenado un papel similar por la forma y los motivos intelectuales que los animan, pero enteramente antitético por el sentido. Platón, al abrir ante el hombre el horizonte trascendental, ha llevado al humanismo clásico más allá de

---

(31) F. HEER: «Europäische Geistesgeschichte». Zurich-Stuttgart, 1953, pág. 255; y H. ROSSLER: «Grösse und Tragik des Chirstlichen Europa». Berlín, 1955, pág. 55.

sus posibilidades intrínsecas. Hegel, al deducir el carácter forzosamente inmanentista del espíritu y al resolverlo en la historia del hombre, ha cancelado los supuestos trascendentales del humanismo moderno. La filosofía de Platón se resuelve en un humanismo teológico, en tanto que la de Hegel se convierte en la teología del humanismo.

Justamente porque Hegel deja al descubierto la tensión interna de la mentalidad humanista, su influencia y su significación han llegado a ser decisivas para el desarrollo ulterior del pensamiento, en la medida que éste es, en el marxismo y en el existencialismo, el desenlace sin salida del humanismo moderno. Si se penetra a fondo en su filosofía, hasta captar su último sentido, queda al descubierto una idealización espiritual del mundo histórico como marco del desarrollo existencial del hombre. La filosofía de Hegel no es tan sólo un presupuesto intelectual que condiciona toda la obra de Marx, sino también, como Jakob Hommes ha mostrado muy perspicazmente, el punto de arranque del existencialismo contemporáneo, porque es Hegel el primer pensador que, al poner como exigencia del ser del hombre el ser de toda existencia (32), ha dado expresión metafísica a la desviación mundana del humanismo moderno. Y por esta misma razón, mientras que los elementos trascendentales que constituyen la fachada externa de la filosofía hegeliana han muerto en la flor de sus escritos, su fondo inmanentista e historicista se ha constituido en el cauce básico por el que discurre a lo largo de los siglos XIX y XX el desenlace del humanismo. Es harto significativo

---

(32) Cf. J. Homms: «Zwiespältiges Dasein». Die existentiale Ontologie Von Hegel bis Heidegger. Friburgo, 1953, pág. 97.

que el tema común y la común inquietud del ateismo marxista, del nihilismo de Nietzsche y del existencialismo de Heidegger hayan ido a encontrarse en el tema hegeliano de la muerte de Dios: «Gott selbst ist tot.»

El humanismo marxista es la resultante no sólo político-social, sino también espiritual, del proceso de «desacralización» de la imagen del mundo, que se cumple a partir de la filosofía de Hegel. Si esta filosofía aparece aparentemente como una reconciliación entre la fe trascendental y la cultura humanista —*Glauben und Wissen* es el significativo título de un trabajo juvenil de Hegel—, termina por desatar un movimiento que, queriendo llevar el humanismo a sus últimas conclusiones, concluye por la eliminación sistemática del concepto metafísico de la Divinidad en la vida del espíritu y en la conformación de la convivencia social. En efecto, a partir de Hegel el humanismo asume como misión la eliminación progresiva de todos los residuos teológicos que, siquiera sea como mera envoltura externa, operaban en la metafísica idealista del humanismo. La teología crítica y el librepensamiento racionalista del siglo XIX cumplen en este sentido una función demoledora, cuyas consecuencias serían difícilmente exagerables. Y lo que es más sorprendente, esta tarea esencialmente negativa y crítica, a la que sirven la obra de Baur y la de Strauss, la de Bruno Bauer y de toda la izquierda hegeliana, no está acometida con aquel pesimismo sin remedio que ha de presidir el pensamiento de Schopenhauer y de Nietzsche, como testigos de un mundo y de una cultura que se van, sino en el júbilo y en la embriaguez de un nuevo evangelio que se descubre. Y así es, en efecto. El falso sobrenaturalismo humanista festeja

en su crítica de la Divinidad y de la Revelación el advenimiento de una nueva religión, la religión de la Humanidad, la apoteosis del hombre. Esta nueva religión tiene su primer teólogo en quien al mismo tiempo es el primer ateo de Occidente, no en nombre de las fuerzas tenebrosas del mal, sino en nombre mismo de la pretendida dignidad del hombre: Feuerbach, a su vez padre espiritual del marxismo.

El término *humanismo* resuena con más energía que en ninguna otra en la obra de Feuerbach. Mas no se trata tan solo de una expresión a la moda, sino de la firme convicción que Feuerbach alberga de que su pensamiento culmina toda una trayectoria del pensamiento europeo. En alguna ocasión ha escrito que su primer pensamiento fue Dios; su segundo, la razón; su tercero y definitivo, el hombre. Feuerbach condena a Hegel porque, en su opinión, la negación teológica de Dios es todavía teología. «Hegel —dice— concibe la religión como conciencia de *otro;* yo, como la conciencia del propio ser del hombre.» (33). El paso decisivo está aquí, en que no es ya Dios el que se decanta y hace explícito en la historia del hombre, sino al revés, en que la conciencia de Dios, la idea de Dios a lo largo de la historia del hombre es, para Feuerbach, la historia de la conciencia de la divinidad del hombre. Toda realidad queda, en consecuencia, centrada y determinada desde el hombre. Y así puede el nuevo humanismo, en las palabras de Feuerbach, regresar a su punto de partida, al viejo texto de Protágoras: «El hom-

---

(33) LUDWIG FEUERBACH: «Zur Beurteilung der Schrift Das Wesen des Christentums», en «Kleine philosophische Schriften». Leipzig, 1950, págs. 35-36.

bre, singularmente el hombre religioso, es la medida de todas las cosas, la medida de la realidad.» (34).

Tales son los presupuestos intelectuales, los antecedentes humanistas del humanismo marxista. Debo disculparme por haberme extendido en su exposición, pero estimo que sin tenerlos a la vista es imposible entender la invocación humanista de Marx y lo que el humanismo marxista supone. Yo interpreto el pensamiento de Marx y el fenómeno contemporáneo del marxismo como la inevitable resolución histórica de la desviación humanista de sus premisas trascendentales y de la tendencia de la mente moderna a la realización del hombre en la plenitud de su ser dentro del marco histórico-cultural del mundo. Esta es la gran quimera de nuestra cultura humanista, y el marxismo es la forma histórica de realización de esa quimera. La filosofía de Marx y las realizaciones político-sociales de la ideología marxista constituyen la síntesis terminal de todo cuanto a lo largo de la historia de la sociedad moderna y de su vida espiritual ha venido conspirando por eliminar a Dios de la existencia del hombre y por erigir un nuevo sistema de vida a partir de la situación social del hombre en el mundo. El marxismo es la resultante histórico-social, no ya de la negación de Dios, sino de la rebelión contra Dios, que cobra forma objetiva en todo el complejo cultural, social, político y económico que ha dominado la vida moderna. Es, ni más ni menos, la concepción del mundo y de la vida, que pugna por hacerse valer en

(34) Ibid., «Das Wesen des Christentums», ed. Kröner, Leipzig, 1908, pág. 80. Sobre el conjunto de la filosofía crítica de la religión en que concluye el idealismo alemán y que sirve de punto de partida del pensamiento de Marx, véase la obra de Marcel Reding: «Des politische Atheismus». Wien, 1957.

una época que tiene por signo el lema terrible de que «Dios ha muerto».

Marx aceptó este lema como un postulado fuera de discusión en las condiciones de vida de la civilización del siglo XIX. La crítica de la religión, tal como había sido llevada a cabo en el pensamiento alemán a partir de la obra de Hegel, se convirtió para él en presupuesto de una crítica general de la realidad (35). Este era para él un hecho irreversible, cuya significación metafísica no había sido comprendido por los hegelianos de izquierda que, al prolongarla en la mera negatividad del ateísmo, habían quedado aprisionados de hecho en sectores parciales del sistema de Hegel, sin dar un solo paso más allá de él (36). Tan sólo Feuerbach, al explicar toda conciencia trascendental desde el contenido humano de la vida, consiguió superar positivamente la idea hegeliana del hombre, emplazándolo en el centro de la realidad (37). Pero aún así, por su incapacidad para penetrar en la verdadera trama de las relaciones de vida humana, por su idea abstracta y ahistórica del hombre, en una palabra, por su desconocimiento de la esencia social de la vida, no puede ni siquiera entrever la nueva tarea que estaba reservada al hombre, consciente de haber cancelado toda relación con Dios: la construcción del mundo, desde la sociedad, como única realidad operativa de la Historia. Podría decirse de otro modo: por virtud de su misma dialéctica la cultura humanista de la personalidad se resuelve en un individualismo delirante que sub-

(35) «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», en «Die Frühschriften», cit., pág. 207.

(36) «Deustche Ideologie, ibid., pág. 344.

(37) «Nationalökonomie und Philosophie», ibid., págs. 250 y siguientes.

vierte todo principio de orden y, al llegar a este caos general, engendra desde su mismo seno un nuevo mundo del hombre, el cual no tiene ya por principio la *persona* como fundamental motivo humanista, sino la *sociedad* como única teoría real de la vida humana.

Para mí éste es el punto de sutura entre el humanismo moderno y el humanismo marxista. Es bien patente, a la luz de los textos de Marx, el hecho que recoge la idea del *uomo universale*, paradigma humanista del Renacimiento. Para Marx, también el hombre es *ein universales Wesen*. Pero siendo idéntica la expresión, el contenido que coloca Marx en ella viene decidido por una verdadera revolución doctrinal acerca de la esencia de la humanidad y de su función en el Universo. El humanista del Renacimiento llamaba *humanitas* al momento antropológico en el que el individuo alcanzaba la dignidad de su esencia, siendo la esencia del hombre la imagen de Dios. Para Marx, la humanidad de la vida del hombre no está referida al individuo, sino a la *totalidad social* de la especie, que sólo en cuanto tal totalidad consigue el señorío humano sobre la Naturaleza. Para el humanismo marxista la personalidad ha dejado de ser la esencia del hombre, mientras que la sociedad, lejos de ser un tejido de relaciones de vida construido desde la personalidad de los sujetos, se personifica ella misma en una hipostásis suprema, convirtiéndose en *logos* universal: todo el movimiento de la vida, en la acción y en el espíritu, es un movimiento *social*: «La acción y el espíritu, como su contenido, son formas de producción social: actividad social y espíritu social.» (38).

La crítica marxista del orden político y económico se

(38) Ibid., pág. 237.

plantea a partir de esta despersonalización universal de la existencia. En la medida que la estructura general de la sociedad y de su base determinante que es la propiedad privada, que alcanza su plenitud en el sistema histórico del capitalismo, se caracterizan por una corriente anárquica de utilidades individualistas, compensada por otra corriente en progresión creciente de expoliaciones individuales, esa sociedad, en su conjunto, está edificada sobre la enajenación de la propia esencia del hombre, y condenada en sí misma, por virtud de su interna dialéctica, a su aniquilación, al rescate de la humanidad enajenada y a la realización del destino de la humanidad en la sociedad comunista.

El humanismo marxista se presenta como la superación del momento individualista y liberal del humanismo, y pretende cumplir la realización de la verdadera humanidad en una comunidad universal socialista. Es menester hacerse cargo de la gravedad que entraña la reducción social del alma humana, que sirve de premisa a esa afirmación, y deducir su alcance histórico y real. En tanto que la idea de la *humanitas* estuvo centrada sobre la personalidad, y en tanto que la personalidad desde la conciencia de sí misma se sentía llamada ante una instancia trascendente a la vida y a la Historia, la relación del hombre con el hombre se ha mantenido dominada por un sistema de normas absolutas de valor. El hombre en cuanto que persona no podía expedir fuera de sí las consecuencias éticas de su conducta. La fórmula marxista, por el contrario, lleva consigo de modo inevitable un desplazamiento del *ethos* allende la personalidad misma, por cuanto que la personalidad es tan sólo un reflejo del general condicionamiento social de la vida. Esto significa que el enjui-

ciamiento del obrar humano y su intrínseca responsabilidad es arrebatado de las manos de su sujeto natural, para ser referido a estructuras objetivas insertas en una dinámica histórica, que arrastran en su curso toda individualidad concreta. La moralidad de una acción en términos marxistas no resulta de su adecuación o inadecuación a la naturaleza humana o al orden establecido por Dios, sino de la medida en que contribuye o se opone a la marcha general del movimiento histórico. El hombre marxista y la conciencia del hombre marxista aparecen enajenados a la sociedad y al movimiento histórico a que la sociedad está sujeta. Como ha escrito Merleau-Ponty: «Decir la verdad, actuar en conciencia, son alibis de la falsa moralidad; la verdadera moralidad no se ocupa de lo que nosotros pensamos o queremos, sino de lo que hacemos, obligándonos a nosotros mismos a adoptar un punto de vista histórico. El comunista debe, pues, desconfiar de la conciencia, de la suya y de la del otro.» (39). De esta manera, la crítica marxista de la enajenación del hombre bajo el complejo económico e ideológico de la sociedad capitalista se resuelve en una enajenación total e irremisible de la conciencia. El hombre deja de ser en el marxismo el titular moral de la existencia, con lo que el llamado humanismo marxista trabaja inevitablemente por una deshumanización universal de la existencia. Las más de las trágicas tensiones del marxismo tienen en esto su raíz.

No faltará quien diga que críticas de esta naturaleza faltan a la buena fe, por cuanto se empeñan en desconocer el momento revolucionario de la sociedad actual

(39) «Humanisme et Terreur. Essai sur le problème comuniste», 12.ª ed. París, 1947, pág. 112.

y la misión del individuo de ajustarse a las exigencias de la marcha general de la Historia. El marxismo entiende que tan sólo el proletariado en su conjunto y la conciencia que el proletariado ha cobrado de su misión en la Historia son los depositarios de la verdad. Los intereses actuales del proletariado coinciden, para el marxista, de modo absoluto con los intereses generales de la Humanidad. Quien se resiste al proletariado, se resiste, pues, a la humanidad. Pero es preciso decirlo de una vez. El mito marxista del proletariado es la vía de una mitologización general de la existencia, en beneficio exclusivo de los profesionales de la revolución. El proletariado, en cuanto que proletariado, ni es portador de una conciencia histórica ni está en condiciones de realizarla social y políticamente. La proletarización de los valores morales de la vida humana es tan sólo el expediente práctico que conduce a la enajenación social de la conciencia. Aún cuando se admitiera que, en efecto, los modos de vida del trabajador manual incorporan un sentimiento auténtico de la humanidad, mientras que los dominantes en las demás clases sociales se caracterizan por una deformación ideológica consciente o inconsciente, es lo cierto que aquellos modos de vida no pueden universalizarse si el proletariado ha de desempeñar una misión histórica de dirigir la marcha de la civilización. Para este fin el proletariado tiene que organizarse como estructura de acción política, tiene que construir su «aparato»; pero los hombres del aparato, en cuanto se desligan de la existencia trabajadora, pierden la intuición humana de los valores del trabajo y, a lo sumo, conservan una conciencia reflexiva y puramente idealista de los intereses del proletariado. Pierre

Hervé ha recordado que, en cierta ocasión, habiéndose preguntado a Stalin cuál era su profesión, respondió que era un «intelectual» (40). Ahora bien, no se sabe la razón por la que el criterio de estos profesionales de la inteligencia revolucionaria tengan que corresponderse en mayor medida que el de los demás con el movimiento histórico y el interés de la humanidad. La supuesta verdad que habita en las formas de vida del proletariado no resiste, en todo caso, la alteración que lleva consigo la organización política del proletariado; es decir, el partido. El partido termina por ser el depositario absoluto del «espíritu revolucionario» y se convierte así en una estructura de acción que monopoliza la verdad revolucionaria y la aplica tácticamente al servicio de sus intereses de poder. En consecuencia, se produce también una enajenación ideológica, un desplazamiento de la conciencia política, que es remitida al «aparato», a la «burocracia de la Historia». Entonces es cuando la ideología se convierte en el mito general de la existencia. La acción de los depositarios del poder encuentra siempre una justificación ideológica y su desviación de la ideología encuentra siempre una justificación táctica.

El hombre marxista ha perdido, pues, la conciencia individual, que es deferida a la sociedad y de la sociedad al proletariado; ha perdido la conciencia social, que es enajenada por el proletariado al partido, y ha perdido, finalmente, la autonomía del espíritu por el monopolio ideológico de la burocracia oficial. El humanismo comunista es, de esta manera, el fin del humanismo, Merleau-Ponty se ha planteado, de modo muy agudo, la cuestión de si la declinación del humanismo marxista es o no una

(40) «La Révolution et les Fétiches». París, 1956, pág. 59.

experiencia crucial que anula absolutamente la filosofía marxista. En su opinión, «como crítica del mundo existente y de los demás humanismos sigue siendo válida», incluso aunque se muestre «incapaz de dar forma a la historia mundial» (41). Tengo para mí que esta respuesta confiere un valor absoluto a los contenidos histórico-espirituales del humanismo moderno, es decir, a la desviación progresiva de la trascendencia, a la constitución histórica de un mundo en permanente fuga de Dios, según la feliz expresión de Max Picard (42). Yo considero el marxismo como el fin del humanismo, no sólo en el sentido de que en toda realización positiva del marxismo se cancelan de necesidad sus premisas humanistas, sino también en sentido objetivo, es decir, como cancelación histórica de un mundo que ha intentado construirse sin Dios. La superación efectiva del marxismo no ha de encontrarse por la vía de una regresión a los motivos y contenidos espirituales del humanismo moderno, ni a sus tendencias individualistas y liberales, sino por el restablecimiento de la conciencia; es decir, por la restauración en la existencia histórica del primado trascendental de Dios, como postulado indispensable de una reafirmación de la responsabilidad como *res sacra* y del mandato de amor al prójimo como paradigma de la convivencia humana. El marxismo no es un antihumanismo, sino un humanismo que al realizarse se niega a sí mismo y, en negándose, demuestra la imposibilidad histórica del humanismo como tal. La crítica humanista del marxismo se resuelve así en una definitiva crítica marxista del humanismo.

---

(41) Loc. cit., pág. 165.
(42) «Die Flucht vor Gott», 3.ª ed., Zurich, 1951.

VII

LA MENTALIDAD POLITICA MODERNA

Conferencia pronunciada en la Universidad de Verano, en Santander, en 1965.

1

LA POLITICA Y LA CONCIENCIA HISTORICA

Un hombre ajeno al pensamiento político, del que se ha dicho que fue de los más brillantes ingenios del siglo XIX, aun viviendo en el siglo XX, Thomas Mann, se planteaba, en un libro notable por muchos conceptos, una sugestiva teoría de reflexiones de un no político sobre el tema de la política. El centro de sus especulaciones es justamente la pregunta acerca de lo que sea en sí la política. ¿Qué es política? Al recopilar dos o tres definiciones al uso, emplaza la cuestión desde su propio ángulo y, por lo tanto, para un hombre fundamentalmente proyectado por el mundo de lo imaginativo, desde una perspectiva tangencial que le lleva a una conclusión sugestivamente dialéctica. Pues su conclusión es que política viene a ser todo lo contrario que esteticismo. La actitud estetizante, que no quiere decir la vocación estética —precisa Thomas Mann—, es la actitud del individuo que postula con objetividad y sistema una determinada interpretación, valoración o arbitrios subjetivos de lo bello. Por el virtuosismo de esa subjetividad decide y actúa sobre las realizaciones objetivas de la belleza,

cristaliza lo que Hartmann llama el «espíritu objetivado». Siendo todo lo contrario que esteticismo, política sería justamente la negación de esa posibilidad de subjetivación arbitrista de los valores a realizar políticamente (1). El hecho de que Thomas Mann, un hombre tan ajeno a la especulación política académica y a la *praxis* de la política, lograra, por obra de su formación o deformación profesional, situarse en esta perspectiva tan lateral al tema, brinda la posibilidad de desarrollos muy sugestivos.

Ciertamente es difícil admitir sin más la antinomia entre lo histórico y lo político por una proyección dialéctica del contraste, por así decirlo, entre el imperio de la subjetividad y la objetividad del imperio, entre la emotividad del yo y la funcionalidad de la cosa pública. Pues también existen políticas subjetivas y no sólo bajo la forma del culto de la personalidad. Al propósito no estará de más recordar la brillante crítica que en su día hiciera Carl Schmitt sobre la política romántica subrayando, justamente, su esteticismo, su tendencia hacia una arbitrariedad estética, que subrogaba la visión de las quimeras en la óptica de la razón.

Dejando todo ello aparte, es lo cierto que toda política o, al menos, toda gran política, se resuelve en último término en la serie de intentos y de acciones para realizar pública y socialmente la convivencia entre los hombres, *según un determinado sentimiento o entendimiento del hombre por el hombre.* Sin tal sentimiento o entendimiento no puede haber política; pero la política es incapaz, por virtud de las posibilidades propias de su

(1) T. MANN: «Betrachtungen eines Unpolitische», en «Werke», S. Fischer Verlag. Oldenburg, 1956.

realidad, de concebir dentro de sus propios límites este sentimiento. En efecto, tal sentimiento, tal modo de tener al hombre por el hombre, trasciende por todas partes el campo de fenómenos estrictamente políticos, pero es justamente lo que da intencionalidad, estilo y destino a toda política. Toda política es, si cabe hablar así, más que política. Con ello se abre el profundo argumento dialéctico de la política, la dialéctica entre el reino de las ideas y el orden funcional de la sociedad, la dialéctica entre el espíritu y el poder que ha sellado el talante característico de la cultura y de la política occidentales. De otro lado, ese sentimiento del hombre está cuando menos condicionado por un principio de historicidad. Si no cabe aceptar por modo absoluto la tesis diltheyana de Ortega de que la naturaleza humana es historia, es forzoso admitir que por lo menos es también historia. Lo cierto es que toda política se inscribe de una u otra manera en una autoconciencia histórica, en una teoría de signos de los tiempos. El sentimiento del hombre por el hombre se conjuga de alguna manera con este otro sentir lo histórico con un *sentimiento epocal* (2) que rige en cierto modo los estilos y tendencias de las actividades humanas dentro de un espacio social culturalmente integrado. Es obvio que en las épocas de perfil muy acusado salta a la vista una afinidad de motivos que se expresan y realizan tanto en la economía como en el arte, en el derecho como en la técnica, en el trabajo y en las formas de ocio; en una palabra, en todas las infinitas actividades

(2) No es posible ni siquiera plantear aquí la dificultad del concepto historiológico de *época* ni desarrollar a fondo su conexión con lo que aquí se apunta como mentalidad política. V. con todo MICHAEL LANDMANN, «Das Zeitalter als Schicksal», Basilea, 1956.

en que lo humano se refleja resalta una cierta imagen y un sentimiento del hombre. ¿Qué es lo que de específico le pone la política a ese sentimiento, a esa autoconciencia humana? Justamente la *politización*. Tal sentimiento básico se plasma políticamente en ideologías, constituciones, programas de gobierno, renovación de estructuras y en esquemas de organización, a través de todo lo cual se intenta realizar una imagen históricamente emocional del grupo social como totalidad política, en la que aquella conciencia o entendimiento del hombre aparece como resuelta o realizada de tal modo que aquella concepción de la vida humana tórnase vida pública o *convivencia política*. Sin embargo, es claro que existe una diferencia capital entre la dinámica de la historia y el *tempo* de la política, pues esos sentimientos del hombre, esas magnas antropologías idealizadoras no operan con el mismo ritmo o en la misma onda que la política, que responde también a otros estímulos o, lo que es más frecuente, tropieza con otras resistencias. Si ninguna política realiza por modo absoluto la idea que la preside o, si la realiza, sólo con deformación es porque, en último término, la política no solamente es lo contrario de la estética, sino también lo contrario de la razón pura o, si se quiere, por cuanto toda política tiene que ser «impura» en la medida que realista. Tal es la clave última de la nostálgica reflexión de Péguy «todo comienza en mística, todo termina en política» y, tal también, el principio de explicación de muchas de las grandes quiebras de la política europea desde el Setecientos, a saber: una desmesurada inflación de ideas proyectadas sobre un espacio político en demasía angosto y polémico. Por lo demás, volviendo a la tensión dialéctica entre la con-

ciencia histórica y el sentido profundo de la política, es menester señalar cómo ocurre, a veces, que una política sigue su curso real cuando ya está en el ocaso una cierta visión general del hombre y de lo humano y, aún más, no faltan situaciones en las que la política pugna, actúa y se realiza contra el llamado movimiento de la Historia, cuando se presiente la explosión de un nuevo sentimiento del hombre, lo cual no quiere decir que de necesidad esa sea una mala política y ni siquiera siempre una política *reaccionaria.* A veces se produce una distensión insalvable entre el tiempo político y el tiempo histórico, de lo que resulta un presente político *crítico,* una situación que afecta a un grupo humano que queda como al garete de la Historia. También puede ser una buena política en tal caso mantenerse al pairo hasta poder ganar los rumbos. Permítanseme estas metáforas náuticas para usar hasta el extremo sin abusar del tropo clásico del «navío del Estado». La distinción entre la presencialidad forzosa de la política, que es siempre manipulación de posibilidades y que, por lo tanto, no puede evadirse por la nostalgia ni por la quimera, no puede enajenarse al pasado ni al futuro, sino que queda bajo la estricta disciplina del presente por un lado y la dinámica de onda larga de la Historia por otro, es uno de los temas más hondos de una filosofía de la política y, me temo que también, de una filosofía de la Historia (3). Todo lo cual nos llevaría a una última aporía. ¿Es la política la que realiza la Historia? Esto, si no por

(3) El tema fue planteado formalmente por Ranke. Confróntese W. Hofer, «Geschichte zwischen Philosophie und Politik», Basilea, 1956, págs. 125 y ss.

modo absoluto, parece bastante obvio, pero entonces, ¿por qué hay políticas que son pura y simplemente inercia histórica?

2

EL SENTIDO MODERNO DEL HOMBRE *Y LA REALIDAD CONTEMPORANEA*

Entre la conformación emocional del sentimiento histórico y la *politización* concreta del hombre se desliza una lucha, dijérase que soterránea, entre lo que es pura subjetividad, mera extroversión del *yo*, y la modelación política del hombre tal como viene dada por el juego de esas otras ideaciones, estructuras y organizaciones que constituyen la trama y la textura de la política. En esta pugna de vivencias entre lo que brota por modo espontáneo de los hontanares de la personalidad y lo que está ante ella objetiva e inexorablemente, como plataforma determinada por la dinámica real que se desata desde el centro de gravitación que es el *poder*, su ambiente y sus resistencias, fórmase la silueta pública del político, su carácter y también su mentalidad o, si se quiere, su estilo. Por aquí cobra entidad un tema reiterado a lo largo de la historia del pensamiento político y que ha encontrado aguda expresión en obras magnas de la literatura europea, desde Teofastro a La Bruyère, obras que constituyen los cimientos, al hilo de este tema de los caracteres, de una siempre inacabada *antropología política*. El tema de los caracteres, aunque algunas veces

se literalice de otra manera, por lo mismo que también la política inevitablemente se trasmuta, a veces, en espectáculo y en argumento —y es eso lo que permite un punto de vista tangencial desde la perspectiva de los mundos imaginarios, es decir, su resolución en pura literatura— es, sin embargo, central al pensamiento político. Es un problema subyacente a la gran especulación filosófico-política y lo encontramos lo mismo en Polibio que en San Agustín, en Maquiavelo que en Rousseau y por acercarnos a hombres que están más cerca del talante político contemporáneo, en Nietzsche y en Marx (4).

Tratemos ahora de bosquejar muy rápidamente los contenidos de la conciencia de época que gravita en nuestra vivencia y convivencia de contemporáneos. Salta a la vista en este aspecto un notable desfase. Vivimos un presente político en función de un entendimiento del hombre, que viene dado por una época que aprehendida en cuanto que pensamiento y concepto, como sistema de ideas, en cuanto *espíritu objetivo* proyecta todavía su luz mental y alimenta nuestros reflejos ideológicos, pero que, en cuanto *sistema básico de organización social, en cuanto dinámica de las formas reales de vida* y también en cuanto imagen global del universo humano, ha quedado ya muy atrás. En este desfase y en esta contradicción se enraiza la indudable crisis contemporánea de la filosofía política en el sentido más elevado de la expresión y también la confusión ideológica en el sentido más concreto y polémico. La idea del hombre que conserva aún una vigencia idealizada es la resultante de

(4) V. E. KAUFMANN, «Die anthropologischen Grundlagen der Staatstheorien», en «Rechtsproblem in Staat und Kirche», Festgabe für Rudolf Smend. Gotinga, 1952, págs. 177 y ss.

un movimiento muy complejo, que se abre sin duda en el Renacimiento, que va a encontrar en la Ilustración su expresión cultural, su mentalidad genérica, así como en la figura de la sociedad burguesa (desprendida esta expresión de toda carga ideológica) su teoría efectiva de libertades políticas y económicas. La característica esencial de esta mentalidad es su culto de la racionalidad. Es la categoría de *razón* la que rige esta mentalidad y la que disciplina todas las aperturas a lo real de este tipo humano desde una perspectiva racionalista. Por supuesto, el hombre ha ejercitado su razón desde siempre, pero, al cristalizar las formaciones históricas que acabamos de mencionar, ha alcanzado una disposición espiritual y una situación social que le han permitido o, mejor dicho, que le han animado a erigir el principio de la razón humana en centro categórico del orden universal. El entusiasmo, más que filosófico, con que Hegel acoge la Revolución francesa, es la expresión más plástica y brillante de este sentimiento del hombre que le permite o le invita peligrosamente a un desprendimiento paulatino de Dios y de la Naturaleza, que en la visión anterior eran el principio y la totalidad bajo los que el hombre se sentía disciplinado e inscrito. El hombre —y en primer término como radical individualidad, como *yo,* pues toda la filosofía idealista es, a poco que se repare, una dialéctica contínua entre el yo y sus objetivaciones— establece en su propio *logos* la instancia absoluta y desde ella se abre hacia un horizonte infinito en que su personalidad, la sociedad, la cultura, y en términos más absolutos el mundo, entran por la vía de un principio de racionalización universal que tiene por utopía creadora el mito del *progreso indefinido.* A este

mundo de la razón corresponde un universo político, cuya intencionalidad específica es fundamentalmente *humanista* en el sentido de que el hombre espera poder realizarse íntegra y plenamente como hombre, conformarse en la propiedad radical de su ser y agotar al máximo sus posibilidades ontológicas. A esta posibilidad, que es al mismo tiempo una exigencia de ser dueño de la conformación racional del existir y de la textura de la vida de cada cual, es lo que el hombre de una época —que a sí misma se ha llamado, con euforia, de las luces— siente, ni más ni menos, como libertad (5). La idea moderna de libertad, en el sentido que este sentimiento del hombre le inyecta, es el anhelo del sujeto de encontrar su radical mismidad, de desarrollar su potencialidad extrovertiéndose y objetivándose en el mundo hasta ser tenido por todos en lo que en sí mismo, en cuanto que conciencia, se considera el individuo que es. Esta dialéctica desde la individualidad a la personalidad describe el sesgo que toma la idea tradicional de vocación que gira sensiblemente desde ser una llamada de Dios para convertirse en un protagonismo en el mundo, en una llamada de la tierra. Cuando Nietzsche conjure al superhombre a la fidelidad a la tierra, este giro, dialéctico, idealizante, se habrá cerrado por completo y, lo que es más grave, se habrá resuelto en una conclusión sin salida, en un desenlace *nihilista.*

En función de esta actitud radical, el hombre quiere sujetar a esta instancia absoluta de razón y de mismidad subjetiva su más allá, su entorno natural y también su convivencia. Desde este mismo instante la sociedad

(5) Sobre la génesis intelectualista de esta idea de libertad, v. B. GROETHUYSEN, «Philosophie de la Révolution Française», 6ª ed., París, 1956, págs. 169-170.

está revolucionada, porque cada sujeto racional se ha convertido en un centro anímico de transformación de las estructuras, de las creencias y de las organizaciones. Esta radicalización racional del hombre ilustrado, este desligamiento fundamental de todo su entorno vital, le lleva a convertirse también en mensajero de una nueva esperanza, del nuevo evangelio del hombre. La nueva esperanza absoluta del hombre es la formación de un mundo en el cual sea posible la convivencia armónica de estas soberanías absolutas de la razón individual. La quimera de ese nuevo mundo abre el paso a una nueva forma de discurrir y de ver la realidad y de entender la historia que además recibe, en ese mismo momento, su bautismo en el cuadro de las disciplinas culturales. Al hilo de esta preocupación brota y se va a convertir en el cauce ideológico de todo proceso revolucionario —como ha demostrado en una obra brillante Kasting— la *Filosofía de la Historia* (6).

¿Por qué entonces se ha producido el desfase y la contradicción a que antes nos referíamos entre esa mentalidad humanista, el dinamismo dramático de nuestro siglo y las formas de inhumanización de la existencia contemporánea? Creo que no será menester insistir demasiado sobre este aspecto, puesto que desde fines del siglo XIX, desde la emergencia de la actitud pesimista «fin de siècle» y, sobre todo, de forma alarmante, en los últimos cincuenta años, la negatividad histórica, es decir, la visión del devenir, no como *progreso*, sino como *regreso*, y, en último término, la conciencia de *crisis* es un tópico constante de la especulación de la decadencia

(6) HANNO KASTING, «Geschichte philosophie und Weltbürgerkrieg», Heidelberg, 1959.

que, por lo demás, ha consumido las páginas más brillantes de la última filosofía desde Spengler a Heidegger. Esta contradicción, a poco que se repare, nace de la parvedad de la mirada del hombre moderno para la realidad humana en su torno, de la falta de una visión del juego de las estructuras sociales en su conjunto, de la consideración meramente inmediatista de las conquistas de la técnica sin alcanzar a conjeturar la impresionante mutación de las condiciones del ser que estaba llamada a provocar y, finalmente, de la falta de imaginación para columbrar la figura del universo político en que todas estas revoluciones de fondo estaban llamadas a resolverse. En una palabra, el siglo de las luces fue individualista no solo en cuanto que proclamó de todas formas la soberanía del *yo,* sino sobre todo en cuanto que no acertó a contemplar con la mirada sociológica, que hoy nos es habitual, al hombre y el mundo que se estaba deshaciendo y remodelando desde sus supuestos metafísicos. Y aún es menester añadir que este angostamiento de la conciencia histórica se prorrogó durante mucho tiempo, incluso mucho después de que la sociología, como óptica de lo humano, y la revolución social, como reto a las escrituras vigentes, se hicieran valer de forma metódica y alarmante. En efecto, muchas páginas de la obra de Comte llaman la atención por su impresionante seguridad en captar la nueva realidad humana bajo la forma de *sociedad,* pero de sociedad no solo como mera articulación de la convivencia sino como un todo vital en el que el hombre queda aprehendido y, por lo tanto, también alienado, pero, así y todo, ocurre que la filosofía de Comte va a conducir finalmente en una confusa mística idealizadora, en un a modo de suce-

dáneo de la religión, en todo lo cual pervive vigorosamente el sentido humanista en la acepción antes expuesta en la que se desliza un inevitable centralismo metafísico del yo. Todavía es más espectacular que un pensamiento como el de Marx, que tan profunda sacudida estaba llamado a producir en la mentalidad del hombre contemporáneo, no alcanzara tampoco a romper este cerco mental de una autoconciencia del hombre históricamente rebasada. Desde luego, no trato de alumbrar la paradoja de que Marx fuera un individualista, pero, si bien se mira, su idealización de la sociedad sin clases está encendida por una mística laboral, por una concepción humanista del trabajo, por una ruptura frontal de la división del trabajo a fin de que cada hombre pueda encontrar la función laboral que corresponde a la radical de su ser o, para decirlo de otro modo, que todo trabajador sea un artista de su obra. De esta forma una contradicción, que apenas ha sido señalada, se desliza entre los motivos más profundos de la obra de Marx. Por un lado, Marx ve la sociedad capitalista como una multiplicación infinita de alienaciones humanas y su crítica le lleva a intentar superar el egotismo arraigado en esta sociedad por una visión en que las funciones superiores del hombre —y en primer lugar el pensamiento— son transferidas a la sociedad como todo, con lo cual se hace del individuo un ente al que la sociedad le da esencia; pero, de otro, la imagen idealizada de la sociedad sin clases ignora o devalúa las consecuencias dialécticamente irreversibles a que esa crítica conducía, pues el trabajador, una vez liberado de las cadenas de la alienación, vuelve a ser estimulado en lo más radical de su personalidad y hasta incluso los mecanismos

de control social, los lazos de sujeción más elementales —en primer lugar, el Estado— se volatilizan en la quimera marxista hasta imaginar la nueva humanidad en una condición edénica. Es claro que, cuando el comunismo ha tenido que realizarse efectivamente como organización de control social, en cuanto que realidad política y no meramente como quimera ha tenido que seguir otras vías muy distintas, aunque permanezca iluminado por la mitología marxista.

Por lo demás, lo más llamativo es que ni Comte ni Marx, aun cuando comprendieran dinámica y dialécticamente el pasado y lograran de este modo una crítica de la historia caracterizada por su progresividad, por su inexorabilidad incluso, apenas lograron saltar del círculo de su presente inmediato. No se trata sólo de que no vislumbraran los grandes desplazamientos históricos en el plano político; es que, incluso las grandes transformaciones de la realidad social que estaban incoadas en su tiempo y, sobre todo, la técnica como verdadero eje de la metamorfosis de lo humano y como principio material de la profunda crisis de la individualidad, resultan desconocidas en sus obras. Estas limitaciones pueden ser quizá explicadas por el carácter eminentemente *intelectualista* de la primera crítica sociológica y del marxismo; una actitud que, como vamos a ver, es un módulo esencial de la inteligencia ilustrada —la crítica tiene en Kant su exponente intelectual más elevado—, pero que, poniendo de manifiesto todas las deficiencias constitutivas y todas las contradicciones de las estructuras del presente, quiere responder a ella con una visión idealizadora del futuro por una filosofía que sigue siendo —aunque sea dialéctica— del progreso, por una



superación de la metafísica y de la filosofía que sigue, dígase lo que se diga, moviéndose en el reino de las ideas y que por ello continúa siendo, por modo irónico, «platónica». Tampoco quiero alumbrar la paradoja de que Marx, crítico del utopismo socialista, sea él mismo un utopista. ¿Pero de qué otro modo se podría calificar una visión de la sociedad contemporánea que es fundamentalmente funcional y estructuralista allá donde falta el más leve vestigio de una teoría del control social y de la organización política?

A partir de este sentimiento y de esta radicalización histórica, quisiera exponer ahora cuáles son las formas de ideación política que en la fase plenaria de este sentimiento del hombre se han revelado en el pensamiento político. Este tipo de hombre es, en primer lugar y como «a nativitate», por su misma constitución histórica, eminentemente *crítico*. Un investigador alemán, Koselleck, ha estudiado este concepto de crítica en su infraestructura lógica y en su función política y social (7). Ciertamente crítica ha habido siempre, pero la actitud crítica del hombre ilustrado es una crítica por entero inédita, porque, como ya anunciaba la filosofía de Descartes, la crítica no es una defensa en que se coloca el ente inteligente para impedir la patología de su inteligencia, sino que la crítica es, fundamentalmente, el ariete con el cual este hombre trata de desescombrar su medio de aquellas otras posibilidades de resistencia que, en el mundo del más allá, en el mundo de la naturaleza o en el mundo de la sociedad, se alzan frente a la libre soberanía de su razón. As, pues, no es sorprendente que esta crí-

(7) REINHARDT KOSELLECK, «Kritik und Krise». «Ein Beitrag zud Pathogenese der bürgerlichen Welt». Munich, 1959.

tica se haga metódica y además universal; no es sorprendente que se comience por la crítica bíblica; recuérdese, ya a fines del siglo XVII, una obra de tanta trascendencia crítica como la *Historia crítica del Antiguo Testamento*, de Richard Simon; la obra crítico-universal, tan ambiciosa y cargada de responsabilidades para el futuro, de Bayle; pero es, sobre todo, la *Enciclopedia* el gran monumento de la mentalidad crítica. Finalmente esta actitud alcanza su máximo potencial lógico-crítico en la filosofía kantiana, que no en vano coloca bajo la rúbrica de la «crítica» sus obras fundamentales. Kant, no solamente se ha hecho problema de lo que sea la Ilustración, sino que en la respuesta a esa pregunta que Kant se formula temáticamente —¿qué es Ilustración?— se resuelve por entero la filosofía kantiana (8). En efecto, la filosofía de Kant persigue la eliminación por una actitud metódicamente crítica de todo aquello que obsta o priva al hombre de un saber racional seguro. Hace así, pues, una crítica racional del ser y, de esta forma, convierte inexorablemente la crítica de la metafísica en algo enteramente diferente, en metafísica de la crítica.

Este tipo mental humano forjado a lo largo del siglo intelectual, que va desde las tres últimas décadas del XVII al final del siglo XVIII, aparece dotado de unos reflejos críticos tan poderosos que todo su entorno ha sido desde un cierto punto de vista humanizado. El hombre vuelve a ser, en un sentido enteramente nuevo, medida de todas las cosas. Se ha convertido en algo intelectualmente traslúcido, pero ¿a costa de qué? Este hombre se encuentra fundamentalmente *desevangelizado* o,

(8) En su ensayo «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung» (1784).

para decirlo con la precisión kantiana, ha resuelto circunscribir «la religión dentro de los límites de la razón». El hombre crítico es por condición un hombre que no es portador de «buena nueva», de «salvación» personal, sino tan solo de «progreso». Al llegar a este límite crítico, la «nueva razón» toca una de las posibilidades extremas de la existencia, a saber: ¿es el hombre un tipo de ser capaz de vivir sin mensaje? ¿Es el hombre un tipo de ente que puede cobrar conciencia de sí mismo sin dar satisfacción a la necesidad ontológica de ser más allá del existir? El existencialismo con su metódica desesperación y con su lógica del absurdo deducirá la conclusión negativa y filosóficamente trágica de aquella crítica trascendental (9). Esto en el plano filosófico de la pregunta; pero ¿y en el plano político? ¿Se puede fundar la política —cualquiera que sean las exigencias realistas del aparato de poder, cualquiera que sea el inmanente «maquiavelismo» de la política— desde una premisa puramente crítica y —en último término— *sin verdad*? Llegado a este punto límite, la mentalidad ilustrada torna violentamente sobre sí y se transforma en algo enteramente diferente y dijérase que antitético. Se transforma en mentalidad utópica y se resuelve en un talante político que, habiendo superado la fase crítica, tórnase ahora pletórico de mensajes futuristas, un racionalismo «quimerizante», que, una vez consumada la negación crítica del orden presente en cuanto heredero de los prejuicios del pasado, se propone la negación utópica

(9) A la superación de la actitud meramente «crítica» como autenticidad intelectual del hombre, ha hecho una aportación decisiva la obra de PETER WUST. V. ROBERT H. SCHMIDT, «Peter Wust. Gesamtdarstellung seiner Philosophie als Dialektik des Geistes», Saarbrucken, 1954, págs. 82 y ss.

de ese mismo presente por la dialéctica absoluta del futuro.

La mentalidad utópica se propone la forja de la humanidad total del hombre y la consecución, por una transformación violenta de la sociedad, del absoluto ser sí mismo de todos los humanos (10). Ahora bien, esta transformación óptima de la sociedad no es ya adventicia, no es un don de los dioses, como los clásicos griegos pensaban que era el derecho; no es tampoco un derecho inscrito en la naturaleza humana por ley de creación, no es ni siquiera un orden inmanente de la naturaleza que encuentre su reflejo político-social; ni menos aún es un proceso acumulado de tradiciones, un orden de conservación del hombre, como se pensaba en el Antiguo Régimen. No; el movimiento que consigue transformar al hombre en la totalidad de su ser mismo es fundamentalmente *revolucionario*. Es entonces cuando la palabra revolución adquiere por primera vez en el léxico político y, por supuesto, más que en el léxico en la conciencia de los hombres, su tremenda carga explosiva (11).

La revolución así enunciada por el mensaje utópico aparece, por de pronto, como inexorable. La mente racionalista es incapaz de conceder, como hacía la mente providencialista, un cierto arbitrio en la secuencia de los tiempos, un margen de opción entre una posibilidad y otra. La mente racionalista, por la propia ley de su

---

(10) La utopía se proyecta así en un mito de salvación de la humanidad como totalidad mística, en una fusión humana de todos los hombres en una personalidad de salvación, como ya había advertido Unamuno. Cfr. R. MUCCHIELLI, «Le mythe de la cité idéale», París, 1960, págs. 206 y ss.

(11) V. R. MONDOLFO, «Espíritu revolucionario y conciencia histórica», 3.ª ed., Buenos Aires, 1955., págs. 18 y ss.

constitución, tiene que prever el desarrollo histórico según un devenir lógicamente necesario, porque en el fondo es la traslación al mundo del hombre de la visión mecánico-causal de la Natuarleza, tomando a la sociedad como medio de gravitación del individuo (12). Esta perversión ontológica es característica del materialismo del Setecientos (D'Holbach), pero impone su impronta a la mentalidad revolucionaria en sus formas más extremadas hasta el materialismo dialéctico de nuestros días (13). En rigor, la historia aparece ante esta mente simplemente como el proceso de gestación o la gigantesca genealogía del hombre en la plenitud de su humanidad. ¿Acaso no es —desde otro punto de vista— la filosofía de Hegel la expresión más brillante de esta visión de la Historia como génesis constante de la humanidad del hombre? La mentalidad racionalista es tributaria considerablemente al tipo de ciencia natural galileana, a la nueva física matemática, que establece un modo cuantitativo y un modo mecánico determinista de ligar los acontecimientos. Por lo tanto, también aquí hay que buscar en el cuadro de la promoción de la historia, en la forma de la realización de la revolución total del hombre una cierta causa de causas, un cierto «deus ex machina» que pueda explicar absolutamente el proceso revolucionario, y que da razón de los grandes monismos ideológicos modernos que controlan el proceso universal, se piense en la nación, en la raza, en la clase, etc.

Así, pues, tal como por su contenido y por sus atri-

(12) Ver en esta misma obra, «La sociedad como entidad». (Las formas de determinación entitativa de la sociedad moderna), págs. 174 y ss.

(13) V. sobre este punto J. Hommes, «Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung», Friburgo, 1955, págs. 108 y ss.

butos se nos ofrece ante nosotros, aparece la mentalidad utópica como el tipo de profetismo necesario que la naturaleza del hombre lleva consigo, altamente racionalizado. Sin embargo, a cualquier estudioso, atento sobre el tema, esta transformación profética de la utopía, esta pseudo-evangelización del hombre, a través de un mecanismo racional, le suscita serias dudas. Hace algún tiempo, estudiando la clásica utopía de Tomás Moro, llegábamos a la conclusión de que se trata de una obra con clave, con una clave intencional y agudamente anti-utópica (14).

3

EL FIN DE LAS UTOPIAS

Las utopías se realizan, pero el reino utópico realizado es antiutópico, de tal manera que lo que hace Moro es establecer primero el sueño utópico y describir después su realización, dejando al discreto lector el juicio de si la utopía realizada constituye o no efectivamente su mensaje, y si en ese mundo político ya real, el mundo de los utopianos, no está latente la crítica y con ella la exigencia de un nuevo mensaje.

Una utopía se hace ideológica como exigencia necesaria de la acción política. En tanto que el mensaje utópico se mantiene en su puro utopismo, presentando al humano un mundo paradisíaco en la tierra y no se sujeta a las condiciones existenciales de la lucha sobre la arena

(14) Ver en esta misma obra "Tomás Moro y el utopismo político", págs. 184-252.

política, es incapaz de hacer otra cosa que permanecer en pura literatura. Ahora bien, tan pronto como se sujeta a los condicionamientos estratégicos y tácticos de la lucha efectiva, el mensaje comienza a ser continuamente revisado por método o por las exigencias de la nueva realidad en que se inscribe, por las exigencias de su «politización», y a partir de ese momento se abre un proceso irreversible de «ideologización» de la utopía en el sentido más estricto del concepto; el mensaje utópico no sólo es un instrumento de lucha, sino un ideal deformado. En este punto, es menester referirse a la clásica distinción de Mannheim (15).

Karl Mannheim ha establecido una antítesis entre los conceptos de utopía e ideología. Para Mannheim ideología es el tipo de evangelio que preside una sociedad en la que un determinado orden de convivencia se legitima sobre valores que no se realizan, pero, sin embargo, sirven en su pura validez abstracta para establecer los fundamentos de esa sociedad. Frente a ella se alza un tipo de mentalidad, que presenta la visión paradisíaca de un mundo futuro, en el cual no se producirán las impurezas antihumanas que se dan en esa sociedad. Así, pues, la ideología tiene una función eminentemente conservadora, mientras que la utopía tiene una función crítica y revolucionaria. Esto es sustancialmente verdad,

(15) N. BERDIAEV, «Libertad y esclavitud del hombre», 3ª edición, Buenos Aires, 1955, págs. 255-256: «Todas las grandes revoluciones muestran que son justamente las utopías radicales las que se realizan... Todas esas realizaciones han sido otros tantos fracasos y han acabado por desembocar en un régimen que no correspondía a lo que implicaba la utopía. Aquí se trata de una suerte de ley histórica.»

pero Mannheim parece haber pasado por alto el hecho más capital. Las ideologías son utopías que ya se han realizado y, justamente, esa tensión entre el valor y la realidad es el margen de impurificación que todo proceso de realización arrastra a un tipo de pensamiento y de mensaje utópico (16).

Me limitaré a aducir un ejemplo que tengo por característico: probablemente en el orden del pensamiento moderno el tipo de pensador que ha vivido más sintética, apretada y casi convertido en una vivencia común la actitud utópica y la actitud ideológica, sea Marx. Marx es, al mismo tiempo, el tipo de pensador utópico y el tipo que en sí mismo realiza la transformación de su pensamiento para ponerlo y convertirlo en instrumento de acción política. Pues bien, ya casi al final de su vida, Marx se sentencia a sí mismo y a su pensamiento con unas palabras mucho menos citadas que otros pasajes suyos que han llegado a hacerse tópicos: «Yo no soy marxista» (17). Con ello el último momento lógico del tipo de ideación de la razón ilustrada se despliega en una a modo de *alienación* —por emplear un término filosóficamente elaborado por Marx—, en una forma de *alienación de la razón.* El hombre queda desprendido de esa su subjetividad y sometido a una razón dogmática, la dogmatización del mensaje utópico a los efectos de la creación revolucionaria. Edgar Morin —un apóstata del marxismo stalinista— da fe de esta enajenación ideológica de la razón con estas dramáticas palabras: «Y, sobre todo, me encontraba prisionero dentro de un círculo infernal. Al mismo tiempo que mi ideología me

(16) K. Mannheim, «Ideología y Utopía», 3ª ed., Madrid, 1958.
(17) M. Ragon, «Karl Marx», París, 1959, pág. 113.

impedía intervenir en el sentido de mis exigencias presentes de verdad y de libertad, mi presente impotencia fortificaba esta ideología paralizante de la (falsa) totalidad. Me encontraba privado de ética, es decir, de voluntad autónoma» (18).

Consideremos ahora este sentimiento del hombre y esta metodología de ideación política y veamos cuál es su vigencia de presente, cuál es su vigencia para nosotros. El presente, por de pronto, aparece en el doble sentido de la expresión, sombrío; su perfil histórico es muy poco claro y no se sabe suficientemente si estamos realmente en el ocaso de un sentimiento del hombre, o, como es dado decir, en la decadencia de la civilización occidental, o si, por el contrario, estas sombras componen el crepúsculo del amanecer de una nueva civilización. Es sumamente difícil pronunciarse sobre este punto y es claro que el conjunto de fenómenos tiene que ser analizado con una perspectiva muy elevada para no entregarse a un punto de vista o a otro precipitadamente. Jean Duvignaud, en un notable ensayo (19), sostiene que los hombres del presente hemos entrado ciegos en el siglo y estamos tratando de aprehender nuestra contemporaneidad con el tipo de ideas generales que es producto del sentimiento del hombre y del conjunto de modos de idear la convivencia que son característicos del siglo XVIII. Por eso, el intento de encauzar el siglo, es decir, de ordenar la continuidad histórica —el «saeculum»— en las coordenadas ideológicas y según la mentalidad ilustrada, se nos va haciendo cada día más tortuoso.

(18) «Autocritique», París, 1959, pág. 145.
(19) «Pour entrer dans le XX siécle», París, 1960, páginas 11 y ss.

Por de pronto, el tipo de actitud crítica, que es fundamental dentro de la acción política fundamental según su propia disciplina, se está convirtiendo justamente en lo contrario de lo que Thomas Mann decía que era la política, se está convirtiendo en puro esteticismo. Por el hecho de que las grandes palabras, las palabras sacras del hombre racionalista, han perdido su sentido riguroso y más que su sentido su emocionalidad, porque estas grandes palabras como democracia, civilización, libertad, progreso, futuro, han dejado de ser mensaje y chocan entre sí con gran algarabía en la Babel política contemporánea, el tipo de crítica que se ejerce sobre los valores se funda en una apropiación arbitrista de la razón política, que es, justamente, lo que Thomas Mann llamaba esteticismo, es decir, lo que tenía por la negación misma de la política. Se hace así crítica arbitrista de la persona y de la situación, pero es imposible concatenar toda la barahúnda de críticas puntillistas y reducirlo a un mínimo canon de valoraciones objetivas. Vivimos, pues, desde este punto de vista, en un ensayismo permanente del arbitrismo crítico y hacemos, desde el momento en que adoptamos esta actitud, de la existencia crítica, principio de afirmación política, lo que supone en definitiva la persistente negación de la existencia política de los demás.

En segundo lugar, el tipo de ideación política que he expuesto nos resulta totalmente inoperante, si es que no se invalida «ad nauseam» en la época del lavado de cerebro, pues todas las grandes ideologías de la época en que vivimos, todas, tienen sus apóstatas. Los apóstatas son hoy los notables; los dogmáticos, los vulgares. La apostasía de una u otra fe ideológica —es lo mismo pen-

sar en un Rauschning o en un Koestler, en un Djilas o en Lefebvre— se ha convertido en la gran aventura en fracaso del hombre ideológico contemporáneo. Los cuatro volúmenes que M. Boveri ha dedicado al fenómeno de la traición en el siglo xx son todo un testimonio de la enfermedad del espíritu de la época (20).

Y ¿cuál es el análisis espectral de este hombre ideologizado y que, en cuanto tal, lleva incubado el virus de apostasía? Más que la peripecia vital de cada uno, más que el argumento peculiar de cada una de estas apostasías, lo que interesa fundamentalmente para captar la presencialidad del hombre político contemporáneo es reconocer la patología del renegado ideológico, como un hombre vaciado de toda espiritualidad, aniquilado en todas sus potencialidades de fe. Estos hombres parecen entes extraviados de toda órbita ideal. Todo cuanto la actitud ideológica pone en la mente hasta solidificarla y mecanizarla lo vacía la patología consecuente del apóstata, cuya personal figura es la negación y aberración de su personalidad. El apóstata ideológico no es un convertido, es un renegado, y la gravedad de su mal consiste en que ni siquiera en esa situación se libera de la tara ideológica. Toda fe es, para él, recaída en la enfermedad. Todo destino es para él negativo. Así escribe Koestler: «Nosotros de todas formas estamos perdidos, pase lo que pase, siempre hemos de caer en manos inmundas.» Si se recuerda aquella brillante realización cinematográfica titulada *Le defroqué*, se caerá en cuenta de que el drama de fondo no era tanto el proceso individual del renegado, sino la imposibilidad de una co-

(20) «Der Verrat im XX. Jahrhundert», 4 vols. Hamburgo, 1956-1960.

munión entre los renegados, la imposibilidad de una iglesia apostática, por así decirlo, la imposibilidad de que todos estos hombres, de los que cada uno se había desprendido de su sustancia espiritual propia, encontrase una cierta comunidad, aunque fuese meramente humana, en el orden de todos aquellos que coincidían sólo en haberse extraviado del mismo centro espiritual, pero por sendas distintas. Edgar Morin —a quien ya me he referido— describe el patético vacío del expulsado: «El partido era la comunión cósmica, el amor a la humanidad, la placenta maternal y también la reprimenda severa, la autoridad implacable, la sabiduría del padre. Era mi familia. Como la familia generadora, la odiaba, la injuriaba, la frecuentaba lo menos posible, pero la amaba; estaba ligado a él por mis fibras primarias. Es un sufrimiento que no puede imaginar nadie que no haya estado inmerso en el partido durante diez años, en la persecución como en el triunfo, lo mejor y lo peor...» (21). Esta náusea y esta impotencia, esta visión de un futuro abismático se hace tanto más comprometida, en la medida que el hombre ideológico aparece más lleno de pureza intelectual, más lleno de una comprensión ideal y abstracta de la ideología. Este es justamente el caso de Henri Lefebvre, el gran teórico del marxismo francés, que hace historia filosófica de su apostasía, en su autobiografía intelectual. *La somme et le reste.* Su aventura y su experiencia dan la imagen atormentada de la carcel ideológica del alma moderna, la historia de la imposibilidad —no ya lógica, sino psíquica, la imposibilidad en la dialéctica de la conciencia— de ser filósofo y ser comunista. Lefebvre es un pensador filosó-

(21) Ob. cit., pág. 174.

ficamente muy exigente consigo mismo, una mente dotada para la especulación abstracta. Incluso sus adversarios en el campo del anticomunismo le han reconocido siempre una inteligencia lúcida, brillante, una capacidad para el análisis filosófico notable. Este hombre hace en esta obra, como él dice, el balance de sus experiencias, va descubriendo poco a poco y paulatinamente la imposibilidad de dar satisfacción a esa su alma naturalmente filosófica dentro de la disciplina de hierro de la ideología. El «dia-mat» oficial nos ofrece —escribe— este espectáculo aflictivo y bastante alucinante: matar la filosofía, concretando su agonía, y resucitar ese cadáver viviente para utilizarlo «perinde ad cadaver» al servicio de la política momentánea. En antagonismo absoluto con la inspiración filosófica del marxismo y sus perspectivas de superación de la filosofía, en oposición completa con la crítica fundamental del Sistema y del Estado, se ha resucitado el Sistema y la filosofía del Estado. Mefistófeles galopa sobre un caballo muerto que ha sacado del matadero.» (22).

Junto a esta deformación ideológica de la mente, en la mera actividad política se aprecia una tendencia «cosificadora», un dominio creciente de la organización y del aparato burocrático. Esta tendencia engendra hábitos degenerativos de corrupción y limitación de la personalidad. Es bien cierto que las organizaciones y la mecanización burocrática son necesarias en las condiciones básicas de la sociedad de nuestro tiempo, pero la crisis de la personalidad agudiza las tendencias sociológicas de masificación. Esto es particularmente apreciable en las

(22) LEFEBVRE, «La somme et le reste», t. I, París, 1959, página 54.

estructuras para la acción política, donde se produce una superposición negativa del aparato organizado sobre el desarrollo doctrinal. El frenético activismo no se detiene ante la manipulación puramente táctica de los principios, sino que busca una interpretación «ad hoc» de cobertura ideológica de la maniobra y la lucha por el poder. Es más, la jerarquía en la organización concede un grado creciente de infalibilidad doctrinaria. «Una tesis corriente —escribe Lefebvre— raramente formulada, aunque lo ha sido (singularmente en las últimas polémicas), tesis tanto más admitida cuanto poco explícita, porque resulta ridícula en cuanto se explica, es que el responsable político es un filósofo. La tesis es, por lo demás, perfectamente lógica, irrefutable e inevitable tan pronto se admite la filosofía sistematizada como ideología política y medio de gobierno. Los conocimientos y la conpetencia filosóficos resultan así ligados al grado en la jerarquía.» (23).

Finalmente, esta declinación de la mente política moderna determina una colisión entre el tiempo histórico y el tiempo político. Nuestro tiempo político se disocia cada vez más de su genealogía ideológica. Se va desprendiendo de día en día de la visión demasiado humana del sentido de la Historia y de la quimera de una humanización del Cosmos. El nihilismo es también la angustia derivada de que el hombre que busca una religación metafísica con el principio absoluto de lo real, alcanza sólo —en el medio vital— la conciencia de la nada. Ciertamente quizá sea éste el ambiente emocional y mental que crea la atmósfera espiritual de un rena-

(23) Ob. cit., pág. 66.

cimiento religioso. De otro lado, una nueva óptica se hace valer frente a la miopía de la política ideologizada y de facción: la visión del mundo como dinámica total del destino humano. Todo enjuiciamiento político tiene hoy, si quiere llegar a una conclusión terminante, si no ha de quedar más o menos entre paréntesis, que revalidarse en función de las premisas políticas generales que se haga valer frente al proceso histórico. Para bien o para mal la política cotidiana de los viejos agrupados históricos y la de los pueblos recién nacidos se convierte en un hecho doméstico, que sólo tiene sentido positivo o negativo cuando se ve inscrito dentro del cuadro de fuerzas en polémica geopolítica en lucha hegemónica. La «gran política», de que habla Nietzsche —como estilo político de nuestro siglo—, se hace empresa y vivencia del hombre de nuestros días. «Los ritmos de la historia —escribe Denis de Rougemont— son dictados hoy por dos potencias antagónicas, pero que, en cierta manera, se asemejan ya: Euramérica y Eurasia. El ritmo comunista o el ritmo occidental parece que deben imponerse necesariamente a la madre Asia. La dividen ya en dos mitades. ¿Cómo concordarlos? Eso sería tanto como hacer una síntesis de la fe y de la utopía. Se puede prever que la utopía fracasando a la larga será vencida. O bien que Occidente, cansado de su libertad, cede un día a la utopía casi al cabo de la carrera... Pero es juzgar todavía por nuestras pasiones presentes. Puede darse que una lógica más general, regida por la técnica y la demografía, modifique próximamente el juego mundial.» (24).

---

(24) D. DE ROUGEMONT, «L'aventure accidentale de l'homme», París, 1957, pág. 254.

En Occidente hemos llegado al agotamiento de la mentalidad utópica, que en realidad nos ha sido expropiada. Esto puede dar la impresión, cierta pero superficial, de que el hombre presente carece totalmente de vocación de futuro. Ya no se producen mensajes de mundos paradisíacos y, algo más curioso, esto no es por oclusión de la capacidad de fabulación utópica, pues todo ello coincide con el estallido en la conciencia vulgar de todas las quimeras tecnológicas. En este momento alcanza, en efecto, su gran boga la novela ciencia-ficción, que no es más que la dimensión imaginaria de la intuición aguda de transformación, *la mutación* de la entidad humana. Ahora bien, en su mayor parte, estos testimonios anticipados de mundos futuros siderales son en su configuración política verdaderas «utopías del infierno» (25). Un pesimismo cultural difuso lleva a columbrar el futuro desde una actitud apocalíptica. Como dice un personaje de Fellini en *La dolce vita,* estamos a la espera de que ocurra algo, algo definitivo, algo catastrófico, estamos a la espera de que esto se acabe. Pero en el fondo, detrás de todo esto lo que se da es más bien el agotamiento de las perspectivas de la mentalidad ideológica de raíz secamente racionalista. Quizá la única posibilidad de un mundo mejor esté regida por la conciencia de la imposibilidad de un mundo perfecto.

Todo parece como si se estuviera promoviendo los supuestos para la aparición de aquello que Ortega —tengo que, para mí, prematuramente— profetizó que ya se había producido, a saber, el sistema de ideas y del sen-

(25) Cf. GISELHER WIRSING, «Schritt aus dem Nichts», Colonia, 1951, págs. 136 y ss.

timiento del hombre del siglo XX. Estamos a la espera de la posibilidad de reajustar la óptica que domine todos los fenómenos de nuestra cotidianidad desde una síntesis que, sin ser absoluta, sino siendo histórica, no esté enajenada por un mundo que ya se nos ha ido.

INDICE

Páginas